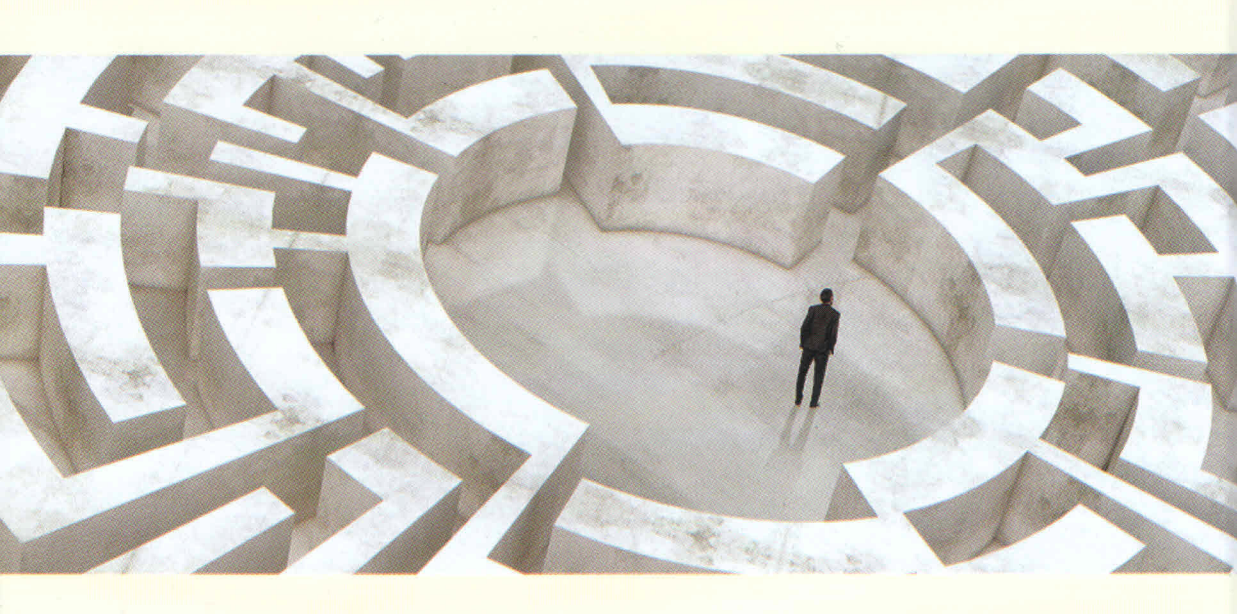


المخرج الوحيد

ملحمةُ الخلاص بين قلق السعي ومدد الوحي



د. عبدالله بن سعيد الشهري

المـخـرجُ الـوحـيـد

ملحمةُ الخلاص بين قَلقِ السَّعي ومدَدِ الوَّحي


بسم الله الرحمن الرحيم

المخرجُ الوحيد

ملحمةُ الخلاص بين

قَلقِ السَّعي ومدَدِ الوَّحي

الطبعة الأولىٰ

١٤٤١هـ/٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843

المملكة العربية السعودية - الدمام

أحمد الله وأشكره، وأسأله قبول ما هداني إليه من صواب،
والتجاوز عن خطئي وعمدي وكل ذلك عندي.

لقد نما هذا الكتاب الذي أهديه للقراء العرب من بذور كتابي
The Only Way Out حتى صار خلقًا آخر.

المترجم فهد حسنين .. الأساتذة عبد الله الركف، وعبد الكريم الدخين،
وعبد الله المقحم، وإدريس بن نجي، وعبد الكريم بن آدم (تغمّده الله بواسع
رحمته)، والأستاذة خلود الحبيب .. لكم بعد شكر الله فائق الشكر.

ألهمني الله صِدْق الدُّعاء لكم،
ولكل من أسهم في إخراجه بمالٍ أو جهدٍ أو رأي.

لقد آثرتُ «نشر هذا الكتاب بصورته الحالية علىٰ الانتظار، ربما إلىٰ أجل غير مسمىٰ، ريثما يتجمّع ما يكفي من أوقات الفراغ، في أزمان تُشغَل علىٰ ما ينبغي بطريقة أخرىٰ، لإعادة كتابته ليظهر في صورة أكثر اكتمالًا ومنهجية»[1].

(١) معنىٰ المعنىٰ: دراسة لأثر اللغة في الفكر والعلم والرمزية، أوغدن وريتشاردز، ترجمة/ د. كيان أحمد، دار الكتاب الجديد، ٢٠١٥م، ص٣٧.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الفصل الأول

الحيرة والزيغ

الفصل الثاني

البحث عن الحقيقة

الفصل الثالث

الإسلام والعلم والخلق وأصل الإنسان

الموضوع	الصفحة

الفصل الرابع

توضيح العبادة

الموضوع	الصفحة

الفصل الخامس

حقائق خفية وعوامل معيقة

﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾

[عَبَسَ: ١٧]

«وقال الجاهل في قلبه: ليس هناك إله».

(سفر المزامير ١٤: ١)

«إن استعمار الفضاء ليس حلًا على الإطلاق لمشكلة سكان الأرض».

(ليليان فرانكل، ١٩٧٢م)

«... لكني أفهم أخيرًا أن الكون

يرفض أن يتعاون مع رغبتي في تمثيل دور الإله».

(مارجريت ويتلي، ٢٠٠٦م)

«نهر الزمن العظيم يجري أمامنا. نترقب المستقبل،

ونتذكر الماضي، وتبدأ معرفتنا بأننا سننتهي».

(ديفيد بيرلنسكي، ٢٠٠٩م)

الفصل الأول

الحيرة والزيغ

الإنسان: الكائن المثقل بالتساؤل

«إن العالم يواجه كارثة محتملة ويسأل نفسه في حيرة: لماذا يبدو أنه ليس هناك مخرج من مصير مؤلم لا يرغب فيه أحد».

(برتراند رسل)[(١)]

«إن ما نطلق عليه الطبيعة المشَاهَدة، أو هذا العالم، لا يمكن أن يكون سوىٰ حجاب واستعراض ظاهري يكمن معناه الكامل في عالم مُكَمِّل غير مرئي أو آخر».

(ويليام جيمس)[(٢)]

في رائعته: «الصخرة»، تساءل ت. س. إليوت[(٣)] بحرارة وحق:
«أين الحياة التي فقدناها في المعاش؟
أين الحكمة التي فقدناها في المعرفة؟»[(٤)].

وهتف بعده الكاتب الموسوعي كولن ولسون: «لقد فقد الإنسان الإيمان بالحياة والإيمان بالمعرفة»[(٥)].

والآن، بعد زهاء خمسة عقود من رحيل الأول، هل وجدت البشرية ما افتقدته علىٰ الدوام؟

وفي قصيدته الاستشرافية الغريبة: «المجيء الثاني»، توقع ويليام ييتس[(٦)] في وقت مبكر العديد من مظاهر الفوضىٰ المجتمعي والاحتراب الحضاري التي يحياها البشر اليوم؛ ويبدو أنه استقرأ هذا المستقبل من إرهاصات الحروب

---

(١) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٦٩.

(2) James, W. (1895) Is Life Worth Living? International Journal of Ethics, Vol. 6, No. 1, (Oct.), p. 10.

(٣) حاز جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٤٨م.

(4) Eliot, T. S. (1991) Collected Poems 19 0 9-1 9 6 2. Harcourt, Brace & World, Inc., p. 147.

(٥) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص٧١.

(٦) حاز جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٢٣م.

والمحن التي نشبت في عصره، ورأىٰ في طياتها آنذاك ما يُنذر بالأسوأ في قادم الأيام. يُشبّه ييتس البشرية بالصقر الذي أطلقه صاحبه ليحلق بعيدًا ثم فجأة يفقد صلته به، رغم هتافات الأخير المتكررة، ليجد الصقر نفسه منقطعًا في دوامة عظيمة مجهولة. وبأبيات ييتس نفسه:

«لم يعد يسمع الصقر مالكه

لقد هوت الأشياء وانهار المركز

وأقبل العالم علىٰ فوضىٰ خالصة»[1].

يرمز مالك الصقر -ضمن ما يرمز إليه إن نوّعنا القراءات- إلىٰ مصدر أول، المأوىٰ الفطري الذي تربىٰ فيه الصقر علىٰ يد صاحبه. وهذا المالك الذي تمرد عليه الصقر أو ضل طريقه بعيدًا عنه، هو الله أو هداية الوحي. يرمز حال الصقر إلىٰ موقف البشرية بعد أن تقطعت بها السبل، بحثًا عن المركز الذي لم يعد موجودًا، لتستيقظ علىٰ عالم من «الفوضىٰ الخالصة»: الحروب، الانحلال الأخلاقي، التدهور المجتمعي والبيئي، والفساد السياسي، القلق الحضاري، وأنماط غريبة من العلل النفسية. ومما يشد الانتباه إشارة ييتس في القصيدة ذاتها إلىٰ طائفتين من الناس في هذا العالم المفزع. الطائفة الأولىٰ، والتي يصفها بـ «الأفضل»، في إشارة إلىٰ النخب من أهل العلم والعقل، يصفها بأنها فقدت يقينها وثقتها؛ أما الطائفة الثانية، والتي ينعتها بـ «الأسوأ»، في إشارة إلىٰ الجهال والدهماء وسذج الناس، فيصفها بأنها باتت ممتلئة حماسًا وثقةً. والمحصلة النهائية من هذا الوضع انقلاب الأدوار التي كانت في الماضي، حيث يتراجع العلماء والعقلاء والأدباء، وينحسر المشهد أمام الأخرىٰ التي تقود البقية بسخطها العارم وحماسها الملتهب نحو الفوضىٰ والخراب. «إن أمرًا من الأمور المؤلمة التي يتسم بها وقتنا»، يقول برتراند رسل حول مشكلة انقلاب الأدوار، «أن أولئك الذين يشعرون باليقين أغبياء، وأولئك الذين عندهم شيء من الخيال والإدراك يملؤهم الشك والتردد»[2]. هكذا يخيم الشك علىٰ كل شيء تقريبًا

---

(1) Yeats, W. B. (1989) The Collected Poems of W. B. Yeats. Edited by Richard J. Finneran, Palgrave Macmillan, p. 187.

(٢) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد (بتصرف يسير جدًا)، آفاق، ٢٠١٨م، ص١١.

محاصرًا العديد من اليقينيات التي رافقت البشرية عبر التاريخ إلىٰ عهد قريب، لينتهي أمرها إلىٰ المشهد المؤثر الذي رسمه رسل حين كتب: «تبدو الأمم كأنها وقعت في شباك مصير حزين؛ كما لو كانت شخصيات مسرحية إغريقية، أعشىٰ إله غاضب أبصارهم فهم يسيرون نحو الهوة، وقد حيرهم ضباب ذهني، وهم يتصورون أنهم يبتعدون عنها»[1].

وفي نفس الفترة التي كتب فيها ييتس عن «انهيار المركز» وإقبال العالم الوشيك علىٰ «فوضىٰ خالصة»، اكتنه هربرت ويلز[2]، في عجيبته: «شكل الأشياء المرتقبة»، علامات مستقبل مماثل، والتي ستغدو فيما بعد أحد أصدق التوقعات المبكرة لعصر ما بعد الحداثة:

> «بحلول القرنين التاسع عشر والعشرين تمر قصة البشرية علىٰ هذا الكوكب بتحول في المرحلة. إنها تأخذ في الاتساع والالتحام معًا، وتتوقف عن كونها تعالق للمزيد والمزيد من التواريخ المترابطة لتجتمع في تاريخ واحد مَوعِي لا مواربة فيه. لقد أصبح هناك التقاء كامل للأقدار العرقية والاجتماعية والسياسية، وبه تنفتح أمام الخيال البشري رؤية غير مسبوقة من الاحتمالات، جالبة تعديلات جسيمة علىٰ الأفكار. لقد كان الطور الأول من هذه التعديلات مُدمرًا بالضرورة؛ فقد أخذت مفاهيم الحياة والالتزام الأخلاقي التي خدمت وأرضت أكثر الشخصيات الماضية حيويةً وذكاءً، مفاهيم كانت بطبيعتها متحيزة وطائفية ومحدودة، أخذت تفقد، عقدًا تلو عقد، مصداقيتها وقوتها المرشِدة. إنها علىٰ موعد مع الأفول

---

(١) المصدر السابق، ص١٠.

(٢) أديب ومفكر إنجليزي (١٨٦٦-١٩٤٦م)، غزير الإنتاج، يعتبر عميد أدب الخيال العلمي، من أهم أعماله: «آلة الزمن»، والتي لاقت نجاحًا كبيرًا، أودع عامة أعماله توقعاته لعالم المستقبل. رُشّح مرارًا لنيل جائزة نوبل في الأدب، ومع نشوب الحرب العالمية الثانية تأكدت لويلز كثير من توقعاته بشأن مستقبل البشرية.

والضعف. إنه عصر القلق الذهني، والمعتقدات الاضطرارية، والنفاق، والتوجس، والهجر، ونفاد الصبر. ما كان يُعدُّ إلىٰ عهد قريب قناعة نهائية محصّنة عند كل فرد بصوابية طرق التصرف قوميًا أو ثقافيًا، أضحىٰ، إن جاز التعبير، حجابًا زائلًا باليًا»[1].

❁ ❁ ❁

يخبرنا جون ديوي أن «الشك حالة قلقة . . . حالة من التوتر تلتمس لها مخرجًا ومتنفسًا»[2]. ورغم صواب التشخيص الذي يتعذر إنكاره تعذرًا مطلقًا إلا أنه لا يرشدنا إلىٰ المخرج. ربما يعود ذلك إلىٰ براغماتية ديوي، التي لا ترىٰ في الشك أكثر من حالة مُرتحلة لا مخرج منها إلا بالانتقال إلىٰ شك أقل توترًا من سابقه، أو لسبب آخر نجهله هو أعلم به. في نهاية الأمر ليس هذا ما يهم، ما يهم هو أن الشكَّ فعلًا توتُّرٌ قلِقٌ يلتمس مخرجًا كما قال ديوي. في الفقرة الخامسة بعد المائتين من «ظاهريات الروح»، لم يكتف هيجل بتشخيص حيادي للشك فحسب، كما حاول ديوي، وإنما تخطاه إلىٰ استبشاعه، وإبراز بعض الأسباب الداعية إلىٰ الإفلات منه. يقول الفيلسوف جون فيندلاي في تحليله لفقرة هيجل:

«إن تحرر الشك من الاعتقاد الجازم هو الآخر دوامة مترنحة من المعتقدات الشخصية الفوضوية المتلاشية والمستعادة علىٰ الدوام. في واقع الأمر يُقر المشكك، من حيث هو شخص تجريبي متناه ومؤقت، بأنه خاضع دائمًا وأبدًا للعديد من المعتقدات المحددة، والمفتقرة في الوقت نفسه لما يبررها. عليه أن يواصل مهمته المعتادة في طلب العيش، والتصرف والتواصل، وهو مذبذب علىٰ الدوام بين الانفصال الأكبر للشك الكلي وبين معمعة من

(1) Wells, H. (2017) The Shape of Things to Come,Gateway, p. 19.

(٢) المنطق: نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة/ زكي نجيب محمود، ٢٠١٠م، ص٦٣.

> المعتقدات غير المعقولة . . . إن الوعي الذاتي للتشكيك متناقض تناقضًا ذاتيًا عميقًا، وإن تعليلاته المبتدأة والمضادة أشبه بحجج الأطفال المهتمين بمناقضة بعضهم بعضًا وبأن يكون القول الفصل من نصيبهم دائمًا»[1].

«الوعي التعيس»[2] هو الوصف الذي أطلقه هيجل علىٰ الوعي المتولد من هذه الحالة، وأعتقد أنه لا يسعنا إلا موافقة هيجل. أيًا كان الأمر، ما ينبغي أن يعنينا في التحليل النهائي هو المعضلة التالية: إن الشك اليوم لا يغزو توافه الحياة هنا أو هناك فحسب -الشك في أفضلية العمل لدىٰ المؤسسة (س) مثلًا- وإنما يخيم علىٰ مساحة كبيرة من حياتنا ويقلق معنىٰ وجودنا فيها، وكما لاحظ زيغمونت باومان:

> «الشعور الطاغي اليوم هو الإحساس بنوع جديد من لا يقين لا يقتصر فحسب علىٰ حظوظ المرء ومواهبه، وإنما يتصل أيضًا بشكل العالم المستقبلي، وطريقة العيش الصحيحة فيه، والمعايير التي نحكم بموجبها علىٰ صواب وخطأ طريقة العيش هذه»[3].

إنها المشكلة ذاتها التي رصدها برتراند رسل في أواسط القرن العشرين. فالناس اليوم، كما في عهد رسل:

> «يراودهم شك حقيقي فيما هو الصواب وما هو الخطأ، بل وفيما إذا كان الخطأ والصواب هما مجرد خرافات تقليدية أم لا، وعندما يحاولون القطع برأي لأنفسهم في هذه المسائل يجدونها صعبة غاية الصعوبة؛ فهم لا يستطيعون اكتشاف أي هدف واضح ينبغي عليهم

---

(1) Hegel, G. W. F. (2004) Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller, with Analysis of The Text and Foreword By J. N. Findlay. Oxford University Press, p. 524.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٦.

(3) Bauman, Z. (1997) Postmodernity and its Discontents. Polity Press, p. 21.

أن يسعوا إلىٰ تحقيقه، أو أي مبدأ واضح ينبغي عليهم أن يسيروا علىٰ هديه»[١].

إنها مشكلة جسيمة بالفعل، وإن لم تكن «المعمعة» التي أشار إليها جورج مونبيوت (٢٠١٧م) في كتابه: «الخروج من الحطام»[٢]، أو شيئًا قريبًا منها، فما عساها أن تكون؟ بعد رفض الارتياب المتطرف في إمكان الحق، يمكننا إرجاع المعضلة السابقة إلىٰ سبب أساسي حاسم هو أفول «الغاية الموحَّدة»، وفقًا لألفرد وايتهيد[٣]، والتي لا ينهض بإقامتها إلا نظام عقلاني سياسي أخلاقي متين يلبّي، كما أوضح مونبيوت، «الحاجات والرغبات العميقة» ويتجذر «بقوة في الحقيقة»[٤].

❁ ❁ ❁

لم يتخل الإنسان قط عن إثارة الأسئلة الحرجة حول المعنىٰ والمصير. ولأن الإنسان محبوٌّ بقدرة فريدة علىٰ التأمل لا يضاهيه فيها -حسب علمنا- أي كائن آخر، فمن الطبيعي أن يشعر بامتلاك حق مشروع في إثارتها. ومما يثير التعجُّب أن هذه النزعة العصيّة علىٰ المقاومة قد عاملت، وما زالت تعامل، جميع الناس علىٰ قدم المساواة، إذ تُبدي كل الأطراف المتنوعة نزعة عفوية لطرح نفس الأسئلة التي تعد أساسية ولكن مهمة؛ ويبدو أن أغلبنا، بل جميعنا، يصل في الإجابة عنها إلىٰ نفس النهاية المغلقة.

لقد طُرحت هذه الأسئلة علىٰ مر العصور من قبل أعظم الفلاسفة والعلماء والمفكرين، وفي الوقت نفسه، من قبل القرويين البسطاء والأشخاص غير المتعلمين والأطفال علىٰ حد سواء. إن هذا النوع من الأسئلة هو الذي يدفع بعض الآباء إلىٰ محاولة تفادي الإجابة عن فضول الأبناء حين يهمسون إليهم

---

(١) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٤.

(2) Monbiot, G. (2017) Out of the Wrreckage: A New Poiltics for an Age of Crisis.

(3) Whitehead, A. (1927) Religion in The Making: Lowell Lectures, 1926. Cambridge University Press, p. 20

(4) Monbiot, G. (2017) Out of the Wrreckage: A New Poiltics for an Age of Crisis. Verso, p. 13

أحيانًا: «من الأفضل أن لا تسأل هذه الأسئلة يا عزيزي»، أو التوقف هنالك حيارىٰ مندهشين. وعلىٰ الرغم من قيام الإنسان بإنشاء مؤسسات ضخمة ومعقدة لإدارة شؤونه وما يبدو من بلوغه الذروة في التقدم المادي، إلا أنه يفشل في استيعاب لغز الوجود الخلود ولغز الولادة والموت[١]. لقد شجعت هذه الحالة الإنسان علىٰ تبني توجهات مختلفة نحو فهم الواقع؛ توجهات انطوت علىٰ مذاهب متنوعة في الدراسة والبحث تتفاوت ما بين العلم والفلسفة، بجميع توابعها وما ترتب عليها من آثار علىٰ العلم الطبيعي ودراسة الأديان. فمن حقل العلم، يقيِّم الفيزيائي المعروف براين جرين، القيمة النهائية لجميع المهام العلمية التي تم تحقيق التقدم فيها حتىٰ الآن قائلًا:

> «التقدم الذي تم تحقيقه في مجال الفيزياء، مثل فهم عدد الأبعاد في الفراغ؛ أو التقدم المحرَز في مجال علم النفس العصبي، مثل فهم جميع التراكيب المنظمة للمخ؛ أو، إضافة إلىٰ ذلك، التقدم في أي عدد من المهام العلمية يمكن أن يؤدي إلىٰ معرفة كثير من التفاصيل المهمة، لكن تأثير ذلك علىٰ تقييمنا للحياة وللواقع سيكون ضئيلًا للغاية»[٢].

وقبل جرين، كتب إرفين شرودينجر، الفيزيائي الألماني اللامع الحاصل علىٰ نوبل، واليأس بادٍ في كلماته:

> «إن الصورة العلمية للعالم الحقيقي من حولي شديدة النقص .... إن [العلم] لا يستطيع أن يجيبنا ولو بكلمة واحدة عن الأحمر والأزرق والمر والحلو والألم الجسدي والمتعة الجسدية؛ إنه لا يعلم شيئًا عن الجميل والقبيح والخير والشر والإله والخلود. إن العلم يتظاهر أحيانًا بالإجابة عن أسئلة في تلك المجالات، لكن الإجابات

(1) Ahmad, K. (1988) Islam: its Meaning and Message, United Kingdom, p. 11-12 .

(2) Greene, B. (2004) The Fabric of the Cosmos, Vintage Books, p. 4-5

غالبًا ما تكون شديدة السخافة لدرجة تجعلنا لا نميل إلىٰ
أخذها علىٰ محمل الجد»[1].

وفي عصرنا يعرض الفيلسوف ديفيد بيرلنسكي تقييمًا لا يختلف عما تَوصَّل إليه شرودينجر فيقول:

«لدينا فكرة ضئيلة عن كيفية ظهور الحياة . . .
لا نستطيع أن نوفّق بين فهمنا للعقل وبين أية نظرية
متواضعة عن الكيفية التي يعمل بها الدماغ . . . لا نستطيع
ذكر ما هو حقيق بالاهتمام عن الروح الإنسانية. نجهل ما
الذي يدفعُنا للتصرّف الحسَن ونجهل مكان العثور علىٰ
مثال الخير»[2].

وفي سياق مشابه، يقرر كولن ولسون:

«لا نعرف سوىٰ القليل جدًا عن الروح الإنسانية،
ولا نعرف ما الذي يحدث عندما يولد الإنسان أو عندما
يموت، كما أننا لا نفهم علاقة الإنسان بالزمان والمكان»[3].

❁ ❁ ❁

لم تكن مساعي الفلسفة رغم مشوارها الطويل أفضل حالًا من العلم في حل المعضلة البشرية المزمنة، فكما لخص الأمر الفيلسوف ميشيل دي مونتين بنبرته التهكمية المعهودة:

«ما النفع الذي اكتسبه كل من أرسطو وفارو من
سعة اطلاعهما الهائلة؟ هل حررتهما من العلل البشرية؟
هل خلّصتهم من الخيبات التي تحدث لأي بوّاب عادي؟
هل يمكن للمنطق أن يعزّيهما بشأن مرض النقرس؟»[4].

---

(1) Schrodinger, E. (2001) Why Not Talk Physics? In Wilber, K. (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.83, Shambhala, Boston London.

(2) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة/ عبد الله الشهري، ٢٠١٦م، ص٢١-٢٢.

(3) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص١٧٦.

(4) عزاءات الفلسفة، آلان دو بوتون، ٢٠١٦م، دار التنوير، ص١٩٠.

أو كما صرّح مارتن هايدغر، أحد أعمق الفلاسفة الذين عاشوا علىٰ ظهر هذا الكوكب، بيأس لا مواربة فيه:

> «لن تكون الفلسفة قادرة علىٰ إحداث تغيير فوري في الوضع الراهن للعالم. لا يصدُق هذا علىٰ الفلسفة فحسب، وإنما علىٰ كافة تأملات الإنسان ومساعيه. فقط إله يمكن أن ينقذنا»(١).

أو كما استنتج كورين إنودو، في تقديمه لعمل ليوتار المهم: «لماذا نتفلسف؟»، في هذه الحالة:

> «يصبح الفلاسفة أشبه ما يكونون بهؤلاء المجانين الثرثارين الذين تحملهم الإنسانية معها خلال تاريخها من دون ربح، ومن دون خسارة كبيرة أيضًا ... فهم يملكون قدرة كبيرة علىٰ تأويل العالم، غير أنهم يظلُّون جاثمين علىٰ عتبته عاجزين أبدًا عن تغييره. وبوسع خطابهم إذن أن يعزف عن العالم ويلوذ إلىٰ الصمت من دون أن يكون وجه العالم قد تغيّر بعد»(٢).

في كتابه: «الفلسفة في أزمة: الحاجة إلىٰ إعادة بناء»، والذي يعتبره البعض أحد أهم الأعمال التي قيمت وضع الفلسفة في الأزمنة المتأخرة، هاجم الفيلسوف الأرجنتيني الشهير ماريو بنخي نخبة من النماذج الفلسفية الكونية المتنافسة لتفسير العالم والإنسان. استهدف بنخي في هذا الهجوم المذهب الكلياني **Holism**، والنصوصي **Textualism**، والديني **Sacralism**، ومذهب النشاط الدؤوب **Dynamism**، والمذهب الآلي **Mechanism**، ومذهب التراتب الهرمي **Hierarchism**، والمذهب الجدلي (الدياليكتية **Dialectics**)، بالإضافة إلىٰ تيارات ومدارس فلسفية أخرىٰ بالتبع.

---

(1) **Richardson, W. (1981) Only a God Can Save us. In: Sheehan, T. (edit), Heidegger: The Man and the Thinker, p. 45-67.**

(٢) لماذا نتفلسف؟، جان فرانسوا ليوتار، دار التنوير، ٢٠١٧م، ص٥.

خلص بنخي إلىٰ عقم هذه النماذج تارة وقصورها تارة، واقترح المذهب النسقي Systemism بديلًا عنها جميعًا، وهو النظر إلىٰ العالم والإنسان بصفتيهما أنظمة متداخلة ومتفاعلة[١]. غير أن هذا النموذج الأخير -رغم ما بذله بنخي من جهد في الانتصار له والدفاع عنه- لا يقل عقمًا عن النماذج التي هاجمها حين يتناول البحث معنىٰ الحياة ومغزىٰ وجودنا فيها. ناهيك عن أن النموذج الذي اقترحه هو الآخر بحاجة إلىٰ تفسير: إن كان فعّالًا، فلِمَ هو فعّال من الأساس؟ يقتضي الجواب عن هذا النمط من الأسئلة تخطي الشيء المدروس إلىٰ ما ورائه، وصولًا إلىٰ الأفق الأقصىٰ الذي يفسر فاعلية جميع النماذج التفسيرية الماثلة.

صحيح أن «البحث الفلسفي يمكن أن يكون واحدًا من أعظم متع الحياة»، كما يقول سيمونز أستاذ الفلسفة بجامعة كانساس، لكن مع ذلك «لا مفر من الرزوح -أحيانًا- تحت وطأة الأسئلة الفلسفية الملحّة رزوحًا ثقيلًا مزعجًا، حيث تُقدّم الأسئلة الفلسفية نفسها -أحيانًا- بوصفها ضربًا من ضروب اللعنة المقلقة»[٢]. وإن كان هناك من إنصاف محتمل لدور الفلسفة، فيمكن التماسه -ربما- في عبارة هيجل الشهيرة، في كتابه: «فلسفة الحق»: «إن بومة مينرفا لا تبدأ التحليق إلا عند حلول الغسق»[٣]، قاصدًا بذلك أن إنجاز الفلسفة (الحكمة المرموز لها بالبومة) لا يكتمل إلا بعد وقوع العبر التاريخية، فلا يبقىٰ أمامها سوىٰ التأمل فيها واستخلاص الدروس منها؛ فالفلسفة بهذا المعنىٰ ممارسة اعتبارية أو اتعاظية، ويصعب إن لم يتعذر أن تفلح في شيء أكثر من ذلك، ومع ذلك متىٰ قبلنا هذه النتيجة فهذا يعني أن التفلسف، بهذا المعنىٰ، لم يعد حكرًا علىٰ النخب، إذ كل إنسان عاقل قادر علىٰ ممارسة هذا الدور. أما حين تُشيح الفلسفة بوجهها عن الماضي، لتستقل بالإجابة عن مأزق الحاضر، وألغاز الغيب، وأحجيات المستقبل، وأسئلة المعنىٰ والمصير، فإنها لا تفعل أكثر مما فعلته علىٰ

(١) انظر:

Bunge, M.(2001) Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction, Prometheus Books, p. 28-40.

(٢) بروكلين لا تتمدّد: هل نُشفىٰ من قلقنا الفلسفي؟، جون سيمونز، .(https://mana.net/archives/2301)

(3) Hegel, G. W. F. (2003) Elements of the Philosophy of Right. Translated By H. B. Nisbet and edited by Allen W. Wood. Cambridge University Press, p. 22

الدوام: الفشل الذريع أو الضلال المريع[1]. فقط الله وحده هو من يقذفُ الحقيقة في رَوع الخليقة.

لقد اعتقد الفيلسوف الفرنسي لوك فيري أن البحث في تحقيق «الحياة الطيبة» هو الغاية القصوىٰ للمشاريع الفلسفية كلها. يقول فيري: «أن نحيا جيدًا ونضفي معنىٰ علىٰ وجودنا ونحدد فيم تتمثل حياة طيبة بالنسبة إلينا نحن البشر، الفانين، تلك هي المسألة التي حاولت في نظرنا الإجابة عنها كل الفلسفات»[2]، ولكن، كما يضيف فيري، «دون المرور بالإله أو المعتقدات، بل بوسائل العقل البشري والفكر وحدها»[3]. وفي عمله الآخر: موجز لتاريخ الفكر A Breif History of Thought، ينُص فيري بصراحة علىٰ الفكرة نفسها فيقول: «الفلسفة في جوهرها بحث عن الحياة الطيبة خارج حدود الدين -محاولة للعثور علىٰ الخلاص بدون الله»[4]. لكن، وكما سنرىٰ فيما يأتي، شكّلت محاولات العثور علىٰ «الخلاص» و«الحياة الطيبة» بـ«وسائل العقل البشري وحدها» دون «مرور بالإله» بداية المشكلات للفلسفة خصوصًا ولكافة المساعي البشرية عمومًا. في تصديره لأحد أهم كتبه: «الأخلاق الصغرىٰ: تأملات من حياة تالفة»، والذي أهداه لذكرىٰ رحيل أحد أصدقائه، تفجّع الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو علىٰ

---

(١) هذا لا يعني أن التفلسف الجاد عديم الفائدة مطلقًا في مجالات أخرىٰ أكثر تحديدًا. ففلسفة العلم -مثلًا وبحكم تعاطيها مع ممارسات العلم الطبيعي- يمكن أن تحرر العقل العلمي من كثير من القوالب الجامدة والتعصُّب الأعمىٰ، وكذلك الأمر مع الوضعية، إذ يرىٰ دومينيك لوكور (٢٠١١م) مصيبًا أن الفلسفة يمكن أن تساعد في «تحرير المعارف من النزعة الوضعية». لكن حين نأتي إلىٰ فلسفة الأخلاق مثلًا فإن حيرة الفلسفة ولا شك ستكون أشد، والشواهد علىٰ ذلك لا تحتاج إلىٰ كثير عناء كما هو معلوم. وحين نأتي إلىٰ الأسئلة الوجودية فإن حيرة الفلسفة لا تشتد فحسب وإنما تتضاعف حتىٰ يصبح التفلسف في هذا الموضوع بالتحديد مشكلة إضافية تحتاج إلىٰ حل في حد ذاتها. انظر: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلىٰ العلوم السياسية، دومينيك لوكور، ترجمة/ محمد هشام، أفريقيا الشرق، ٢٠١١م، ص١٢.

(٢) أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، ترجمة/ محمد بن جماعة، التنوير، ٢٠١٥م، ص٢١.

(٣) المصدر السابق.

(4) Ferry, L. (2010) A Brief History of Thought, Harper Perennial, p.245

الحال الذي انتهت إليه الفلسفة بعد أن ارتدت عن أحد أهم أدوارها وهو، كما يقول، «تعليم الحياة الطيبة». يقول أدورنو بحسرة وتوجّع:

«ما كان يُعرف للفلاسفة بأنه الحياة أصبح فضاء الوجود الشخصي، وانحط الآن إلىٰ الاستهلاك الخالص، وبات فضلة زائدة تتبع عملية الإنتاج المادي بلا استقلال ذاتي أو جوهر خاص. لقد بات لزامًا علىٰ من يود معرفة الحق بشأن الحياة في حضورها الفوري أن يتفحَّص شكلها المغترب، والقوىٰ الموضوعية التي تصنع الوجود الفردي لأبعد حد غامض فيه ... لقد تحول منظورنا للحياة إلىٰ أيديولوجيا تحجب الحقيقة القائلة بأنه لم يعد هناك حياة»[١].

زيادة على ما سبق، حتى لو اعتبرنا إحدى وظائف الفلسفة إشعال التأمُّل الحيّ الذي يحول دون الموت المعنوي للإنسان، على غرار ما قاله ياسبرز في سياق مشابه: «لا غنى لنا نحن الأناسي من أن تكون لنا كل يوم بعض لحظات من الخلو العميق إلى النفس، فنحن بذلك نتأكد من أنفسنا، حتى لا يتلاشى همس المنبع الأصلي تلاشيًا تامًا في شتات النهار الذي لا مفر منه»[٢]؛ أقول حتى لو اعتبرنا ذلك إحدى وظائفها فإنه يجب التذكير بأن أول من طور هذه الممارسة هو الدين لا الفلسفة، إذ لم تفعل الأخيرة -لا سيما مع تأخر مجيئها للمشهد مئات بل آلاف السنين- أكثر من تنميط هذه الممارسة تنميطًا عقلانيًا جافًا أدّى إلى تقزيم العقل ونضوب مواهبه الطبيعية. في هذا المضمار، سيكون أقصى ما تطمع إليه الفلسفة هو الإحراق المؤبد للعقل، والاستنزاف الطوعي والقسري لقوى المرء المعنوية في اتجاهات لانهائية، حتى تهلك أجيال تلو أجيال في بيداء الجهل بلا طائل.

لا غرو إذن أن يذهب جين جبسر، الفيلسوف السويسري صاحب العمل الغريب والمذهل *The Ever-Present Origin* في دراسة تحولات الوعي عبر

(1) Adorno, T. (2005) Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life, Verso, p. 15.

(٢) مدخل إلىٰ الفلسفة، كارل ياسبرز، ترجمة/ د.محمد الشنيطي، أقلام عربية للنشر، ٢٠١٨م، ١٥١.

التاريخ، لأبعد مما سبق ليضيف إلىٰ عقم الفلسفة في هذا النطاق -النطاق الذي يئس منه هايدغر كما مر معنا- سببًا لاطّراحها بالكلية. «ليست الشكوك الأنثروبولوجية والوجودية حول الإنسان إلا إعلان عن إفلاس الفلسفة»، يقول جبسر، والذي اعتقد علىٰ نحو صحيح أنه «منذ أعلنت الفلسفة موت الإله، كما افترض هيجل[1] وجرىٰ توقعه في التنوير، بات هناك سبب للاعتقاد بأنها ستعلن موت الإنسان أيضًا»[2].

لم يكن فريدريك نيتشه، الفيلسوف القاسي الذي لم يكد يترك شيئًا عزيزًا علىٰ قلب الإنسان الغربي إلا جعله جذاذًا، حين أعلن «موت الإله» يود القضاء عليه كفكرة قضاءً مبرمًا، إذ كان يطمع أن يبلُغ هو والبشرية منزلته (الإنسان الخارق: übermensch)، بقدر ما كان ينعىٰ للبشرية ذبول ما كان في يوم من الدهر أعظم معنىٰ تلقاه الضمير الإنساني علىٰ الإطلاق. في لقطة مؤثرة يصف كولن ولسون الحال التي آل إليها الإنسان «اليتيم» بعد هذه الرزية فيكتب:

> «لقد انتاب الإنسان شعور منذ القرن الثامن عشر، وبعد صرخة نيتشه المعروفة، بأنه تُرك وحيدًا في هذا العالم الخاوي، وهو بهذا يشبه الطفل الذي استيقظ لتوه ذات صباح ليجد من يخبره أن أباه قد توفي وأنه ينبغي عليه أن يتحمل مسؤولية الأسرة»[3].

«لقد مات الإله وما زال ميتًا، لقد قتلناه»، يقول نيتشه في واحد من أشهر نصوص العزاء والتقريع:

> «كيف سنواسِي أنفسنا، نحن رؤوس القتلة؟ ما كان يومًا أقدس وأعظم شيء بحوزة ذلك العالم بات ينزف دمًا

---

(١) يقول هيجل: «إن ذلك الموت هو الشعور المتألم للوعي التعيس بأن الله نفسه قد مات». انظر:
Hegel, G. W. F. (2004) Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller, with Analysis of The Text and Foreword By J. N. Findlay. Oxford University Press, p.476

(2) Gebser, J. (1985) The Ever-Present Origin. Authorized Translation by Noel Barstad and Algis Mickunas, Ohio University Press, p. 339.

(٣) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص٢٥٥.

حتىٰ الموت تحت سكاكيننا: ليت شعري من سيمسَح عنّا
هذا الدم؟ أي ماء هناك قادر علىٰ تطهيرنا؟ وأي أعياد
تكفير عمَّا وقع وطقوس مقدسة ينبغي علينا ابتداعها؟
أليس الخَطْب الجلل لهذا العمل أكبر مما نحتمله؟ ألا
يتعين علينا نحن أن نصبح آلهة لَيُخَيل إلينا أننا أهل
لذلك؟»[١].

حقًا إنه لخطب جلل! إنها، في تقدير جاكلين روس، أكبر مصيبة حلّت بالإنسان في الأزمنة المتأخرة. تقول روس:

«لكن ماذا يعني في العمق موت الله؟ في ثقافة نهاية
القرن التاسع عشر وبعده، لا يجب أن يُفهم هذا الحدث
علىٰ أنه اختفاء بسيط، بل اغتيال اقترفته الإنسانية ويُعبّر
عن وضع البشرية. لا يوجد في موت الله شيء يدعو إلىٰ
التندُّر: إنه يكشف المصير الجديد للإنسان في عالم لم
يعد لله مكان فيه»[٢].

❁ ❁ ❁

رغم ذلك يصمد الإنسان أمام حيرته ويستمر في معالجة العديد من مساوئه العنيدة بشعارات شتىٰ، مؤملًا إنجاز الاستقلال القيمي الذي كان ينشده، ومن أهم محاولاته في هذا المجال ابتداع المذهب الإنسانوي. ومع ذلك تتراجع الإنسانوية اليوم، كما يوضح الباحث بوخريسة:

«إلىٰ الوراء أمام أشكال الدحض والتفنيد التي
تقدمها الفلسفة، العلوم الاجتماعية، وعلوم الإعلام
والاتصال، التي تساند في جزء كبير منها فكرة أن الإنسان

---

(1) Nietzsche, F. (1974) The Gay Science. Translated, with commentary by Walter Kaufmann, Vintage Books, p.181.

(٢) مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الأوروبية، جاكلين روس، ترجمة/ أمل ديبو، كلمة، ٢٠١١م، ص٣٤٩.

> ليس شيئًا في حد ذاته. فلا هو موضع أية حرية . . . إنما هو تعبير عن واقع خارجي عنه، برنامج، بنية اجتماعية، رمز جيني، منظومة مركبة، ولغة أو كتابة»[1].

وأعتقد أن نيتشه كان سيعتبر دعاة «المذهب الإنسانوي» -باعتباره مثالية من مثاليات عصرنا- أصنامًا أخرىٰ تضاف لقائمة الأصنام التي اعتقد أفولها في زمنه -ومن ثم كتابه: «أفول الأصنام» The Twilight of the Idols- وكان سيحتج عليهم بالعدمية النشطة التي تحطم كل السرديات والأقاصيص الكبرىٰ تحت أقدامها، ممهدة الطريق أمام قيمها وأفكارها الآنية الخاصة. وهذا صحيح إلىٰ حد بعيد، فهذا ما نجحت مدرسة ما بعد الحداثة في ترجمته -أو لنقل إبرازه- بعد وفاة نيتشه بعقود. ولذلك اعتبره العديد من النقاد المبشّر المبكّر بشبح العدمية الذي سيطل برأسه علىٰ القارة الأوروبية ثم علىٰ سائر الأمم.

مؤخرًا، وكما سأشير في موضع لاحق، درج ستيفن بينكر على تمجيد محاسن التنوير بلا كلل ولا ملل، وهو يبدي دائمًا نفس درجة التنكر لأمراض العصر وآلامه وكأنها طبقة رقيقة من الغبار ستنفخها فضائل الحداثة إلى غير رجعة. يمكن أن يُحسَب هنري أولدميدو في عداد الذين ضاقوا ذرعًا بهذا الخطاب المضلل حين قال:

> «هناك بالفعل أزمة روحية يتعذر إنكارها من قبل أي شخص تأمَّلَ وضع العالم المعاصر. لا حاجة بنا إلى إعادة التذكير بقائمة الأعراض ذات الصلة، ولكن ههنا جملة من أبرزها: الكارثة البيئية، والتي هي آية على شقاق بين ملكوت السماء والأرض؛ والمادية الاستهلاكية الجامحة، والتي تنبىء عن استسلام الإنسان لوهم إمكان أن يحيا حياة ممتلئة بالخبز وحده؛ كذلك الاجتثاث المتوحش للثقافات التقليدية من قِبَل طاغوت التحديث المنفلت؛ أيضًا السياسة البربرية على نطاق لا يكاد يصدق».

---

(١) مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، بوبكر بوخريسة، دار الأمان، ٢٠١٣م، ص٥٢.

إلى أن قال:

«الاغتراب المستشري، الإنهاك، والإحساس بالعقم الروحي في خضم الحيرة المستعرة والصخب العارم للحياة الحديثة؛ بالإضافة إلى فقدان أي شعور بالمقدس، حتى بين أولئك الذين ما زالوا يُبدون التزامًا بالمظاهر الدينية»[1].

من رحم الإحباطات السابقة نشأت حاجة ماسة إلىٰ التساؤل حول صلاحية توجهات الإنسان لفهم الواقع. هل من المعقول مواصلة السعي للحصول علىٰ الإجابة من خلال الطرق المادية المشاهدة بهدف حل ألغاز ذات طبيعة غيبية أو متجاوزة؟ لقد أحيا هذا النوع من الأسئلة اهتمام الإنسان بممارسات استُنكرت في وقتٍ سابق باعتبارها أسطورية وخرافية أو عتيقة الطراز، ممارسات مثل السحر والروحانيات الزائفة والتصوف وطقوس الشعوذة واعتناق الديانات الغامضة. وفي الحقيقة لم تؤد هذه الأمور إلا إلىٰ تعاظم المحنة الإنسانية، وتحويل الحياة إلىٰ مسرح خيال كاذب لا يستحق أدنىٰ تقدير. ومع الأسف، تنطوي المحنة محل النقاش علىٰ نوع من الدور المغلق. لقد كان عظماء الفلاسفة في العصور القديمة، مثل سقراط وديموكريتوس وأفلاطون وأرسطو ومن جاؤوا بعدهم، أكثر مهارة في إثارة الأسئلة المشكلة منهم في إعطاء الأجوبة الشافية. بعد هؤلاء بقرون عديدة، يظهر مارتن هايدغر مقتفيًا خطىٰ أرسطو وأفلاطون عبر الأزمنة إلىٰ هيجل، ليختم باستنتاج سيكون مادة عويصة مرهقة للبحث في دلالة «الكينونة» Being. ولا أبلغ في التعبير عن النهايات المفتوحة والمغلقة -معًا!- للتفلسف من عبارته التي افتتح بها كتابه «الكينونة والزمان» Being and Time قائلًا: «هل نعلم في زماننا جوابًا لسؤالنا عن المقصود الحقيقي بكلمة «كينونة»؟ أبدًا لا نعلم. إذن من المناسب أن نثير من جديد مسألة معنىٰ الكينونة»[2].



---

(1) Oldmeadow, H. (Ed.). (2005) The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity, World Wisdom, p. xi.

(2) Heidegger, M. (2001) Being and Time. Translated By John Macquarrie & Edward Robinson. Blackwell Publishers، p. 2.

لن نبعد كثيرًا إن نحن اعتبرنا «بعث المشكلات» أحد الوظائف الأساسية للفلسفة، وسنرىٰ أن هذا يضع الفلسفة والدين علىٰ طرفي نقيض، لأن أحد الوظائف الأساسية التي يتوخاها الدين هي «إنهاء المشكلات»، والإنسانية منها علىٰ وجه الخصوص. يقول هيجل في سياق المقارنة بين الدين والفلسفة: «إنه [الدين] فضاء الحق الأبدي والفضيلة الأبدية، والفضاء الذي تنحل فيه جميع ألغاز الفكر وتناقضاته، وتُحسم به غموم القلوب جميعها، وهو فضاء السكينة الأبدية التي يصبح من خلالها الإنسان إنسانًا بالفعل ... الدين للكل، وليست كذلك الفلسفة، التي ليست للكل»(١).

لقد ظل التراث الفكري لأولئك الفلاسفة، رغم ثرائه وتنوعه، مصدرًا مستمرًا لكثير من المشكلات العصيّة علىٰ الحل. ذلك أن الإنسان حين يبلغ ذروة جهوده الهادفة إلىٰ التعرف علىٰ حقيقة كينونته، فإن هنالك احتمالًا قائمًا للتورط مجددًا في مغالطات ناتجة عن تصور آخر من صنع الإنسان، أو لأن يحيد نتيجة خطأ غير محسوب في الحدس البشري(٢). وكما صور الأمر ويل ديورانت: «لعلنا حفظنا في مقتبل أعمارنا جميع قواعد التفكير السليم، فقط لنجد أن بحثنا عن المعرفة، والتعرف علىٰ الحق، وحكمة الحياة، كل ذلك قد خر ساقطًا بلا حساب»(٣). حقًا، إن الأزمة كما وصفها جين جبسر في سياق أوسع حين قال:

«منذ أن تبين قصور كل ماهو عقلاني، والإنسان
يقاسي مخاوف الانكشاف، والهجر، وأن يكون منبوذًا.
إنه متيقن من وقوفه علىٰ الحافة، وجهًا لوجه مع هوة عدم

---

(1) Hegel, G. W. (1988) Lectures on The Philosophy of Religion: The Lectures of 1827, One-Volume Edition, University of California Press, p. 75, 106.

(٢) أمام هذه المعطيات الشاخصة، يصر المفكر الإيراني عبد الكريم سروش علىٰ منح العقل حرية أكبر للخوض في هذه المسائل، وحجته أن المنع من هذه الحرية «بعيد عن مباني العقل» وأن «الغموض الأول يعد كمقدمة للإشراق اللاحق». إن كان هناك شيء واضح من التاريخ حول مناشدة سروش، فهو بعدها التام عن الواقعية. (انظر: العقل والحرية، عبد الكريم سروش، تعريب/ أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، ٢٠١٠م، ص٤٠)

(3) Durant، W. (1953) The Pleasures of Philosophy: A Survey of Human Life and Destiny، Simon & Schuster، p. 15

سحيقة، هناك حيث يتصنع الناس الأكثر شجاعة وقفتهم البطولية الكالحة»[١].

ومع التسليم بأن الجدية سمة أساسية للأعمال الفلسفية العقلانية العظمية، علينا القبول أيضًا بحقيقة أن للفلسفة طرقًا شديدة الالتواء، تمكّنها من التقنّع بخدمة الحق في سبيل خدمة الهوىٰ. «تعلّمنا أن معظم التفكير إنما هو هوىٰ بلبوس عقلاني صغير»، يقول ديورانت[٢]. وإذا ما قبلنا بذلك فعلًا فإننا سنكون في موقف يمكننا من تفهُّم تقريع جيكوب فرايز[٣] الشديد لفلسفة هيجل في الحق حين قال: «إن شجرة الفطر الميتافيزيقية التي زرعها هيجل لم تكبر في حدائق العلم، وإنما في دمنة[٤] من الذل»[٥]. (أُخِذ علىٰ هيجل تطويع الفلسفة لتسويغ حكم الدولة البروسية، ووفقًا لبعض النقاد، في «ظاهريات الروح» مثلًا محاولة في هذا الاتجاه تصف تصرفات الفرد كلها، من حيث هي واقع، بأنها خيّرة؛ وتأول البعض مقولته الشهيرة: «كل ما هو عقلاني حقيقي وكل ما هو حقيقي واقعي» علىٰ أنها تضفي الشرعية علىٰ الدولة البروسية باعتبارها رمزًا لاكتمال التاريخ)[٦]. حقًا، لقد تساءل الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير بنبرة استغراب عن حيادية الفلسفة، مُقرًا مارتن هايدغر علىٰ أن الفلسفة إلحاد في جوهرها طالما تمثّلت في رفع إصبع الاحتجاج ضد الله وافتقر معجمها لأي شيء عن «الإثم» أو «الخطيئة»[٧].



(1) Gebser، J (1985) The Ever-Present Origin. Authorized Translation by Noel Barstad and Algis Mickunas، Ohio University Press، p. 288.

(٢) مصدر سابق، ص١٥.

(٣) فيلسوف ورياضي وفيزيائي، عاصر هيجل، وكان بينهما خصومة علمية.

(٤) الدمنة في لغة العرب كومة من روث المواشي.

(٥) انظر كلمة المحرر ألن وود: Hegel, G. W. F. (2003) Elements of the Philosophy of Right. Translated By H. B. Nisbet and edited by Allen W. Wood. Cambridge University Press, p. viii.

(٦) انظر: Hegel, G. W. F. (2004) Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller, with Analysis of The Text and Foreword By J. N. Findlay. Oxford University Press, p.241.

(7) Gadamer, H. (1999) Hermeneutics, Religion, and Ethics, Yale University, p. 1.

يمكن أن نعيد موقف مونتين الذي مر معنا قبل أسطر لا إلىٰ اعتراف ضمني بضرورة الحذر من مهالك العقل فحسب، وإنما إلىٰ إقرار بالتبعات المكلفة التي ستنجم عن منحه ثقة غير مشروطة. فـ «لأن العقل متطلع دائمًا إلىٰ الحرية»، يقول إيمانويل كانط، «فإنه حين يُكسر قيده سينحط في أول استعمال له بعد عدم اعتياده الطويل للحرية، إلىٰ إساءة استعماله، وإلىٰ ثقة مغرورة في استقلال ملكاته عن جميع القيود»[1]. ولنا أن نتساءل: هذا العقل «الواثق المغرور»، أهو الذي سيقود البشرية إلىٰ «الحضارة الجديدة» التي نظرً لها هارولد لاسكي في مطلع القرن العشرين؟ إن كان الأمر كذلك، وهو الذي يلوح من معطيات الماضي والحاضر، فإن نقد ت. س. إليوت[2] للفكرة لم يكن أكثر صلة بما نحن فيه مما هو عليه الآن:

> «إن الشيء الذي لا يسوغ لنا استنتاجه، فيما يتعلق بأي تغيير يُذكر في الإطار الاجتماعي الذي يؤيده المرء، هو أن «الحضارة الجديدة» مرغوبة في ذاتها؛ وأحد الأسباب لذلك هو أنه ليس لدينا أدنىٰ فكرة عن الصورة التي ستبدو بها الحضارة الجديدة: العلل الفاعلة أكثر بكثير مما يخطر بأذهاننا، وإن نتائج هذه العلل مضمومة إلىٰ غيرها ممتنعة علىٰ الإحصاء لدرجة أننا عاجزون عن تخيل طبيعة الشعور الذي سيغمرنا إن نحن حيينا في تلك الحضارة الجديدة؛ وسبب آخر هو أن الناس الذين سوف يحيون في تلك الحضارة الجديدة سيكونون، بفعل انتمائهم لها، مختلفين عنا وسيختلفون عن السيد لاسكي. إن كل تغيير نفعله ميّال لاستحداث ثقافة جديدة نجهل طبيعتها، ونشعر فيها جميعًا بالتعاسة»[3].

---

(1) Kant, I. (1998) Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings. Translated and Edited By Allen Wood, Cambridge University Press, p. 13.

(٢) توفي ١٩٦٥م.

(3) Eliot, T. S. (1967) Christianity and Culture: The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture. A Harvest Book, p. 90.

ومع ذلك لنصرف النظر عن هذا «الشيء الذي لا يسوغ استنتاجه» وفقًا لإليوت، ونعتبر الحضارة الجديدة مع لاسكي، ونحن علىٰ أعتاب العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين، مرغوبة في ذاتها. إن نحن فعلنا ذلك، فستكون هذه بعض سماتها في تقدير ويليام أوفولس، أستاذ العلوم السياسية، والباحث في الإيكولوجيا، وأحد أهم نقاد الحضارة الصناعية المعاصرة:

«مهما كانت منجزات الحضارة ومنافعها، والتي لا نزاع فيها البتة، إلا أنه صاحبتها علىٰ الدوام أمراض عظيمة كالحة: الاستغلال المفرط الأرعن للطبيعة، العنف الموجه للغرباء، الاستبداد السياسي والديني المفروض في الداخل، تفاوت اجتماعي اقتصادي فاحش، إن لم يكن استرقاقًا سافرًا. لقد ابتيعت مزايا الحضارة بثمن باهظ، لا سيما من أولئك القابعين في أسفل الهرم الاجتماعي»[1].

وإن كان هناك من يعلّق آمالًا عريضة علىٰ الغرب، فعليه أن ينظر إلىٰ الثمرات المرّة التي ما زال يصدرها لسائر العالم: «الأشياء السيئة في الغرب تنتشر بسهولة: قلقنا، وروحنا الحربية، وتعصبنا، وإيماننا الذي لا يعرف رحمة»[2]، يقول برتراند رسل، والذي لم يكن تشخيصه، رغم تقادمه بعض الشيء، أقرب لوصف المحنة البشرية مما هو عليه اليوم؛ فقد لخص الأمر في مشهد بانورامي معبر كما يلي:

«في زماننا ... بات علماء من أمثال ادنجتون مرتابون في إحاطة العلم بأي شيء، والاقتصاديون

---

(1) Ophuls, W. (1994) Requiem for Modern Politics: The Tragedy of the Enlightenment and the Challenge of the New Millennium. Westview, p. 97.

(٢) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٣.

يتصورون أن الطرق المقبولة في الأعمال تؤدي بالجميع إلىٰ الفقر، ورجال الدول عاجزون عن إيجاد أي طريقة لتحقيق التعاون الدولي ودرء الحروب، والفلاسفة لا يملكون أي هداية لبني البشر، والناس الوحيدون المتبقون بآراء إيجابية هم قوم حمقىٰ لدرجة تحجبهم عن معرفة سخف آرائهم. والنتيجة هي أن العالم يحكمه الحمقىٰ، بينما العقلاء لا يُرفع لهم رأس في محافل الأمم. هذا هو الوضع الراهن، ولو قدر له الاستمرار فإنه سيوقع العالم في المزيد والمزيد من النكبات»[1].

«العصر الحاضر عصر يسوده شعور بالعجز والحيرة»، يشكو رسل مجددًا، «ولكننا مثل أرنب سحرته أفعىٰ تحدق في الخطر دون أن تدري ماذا تفعل لتجنبه»[2]. يا ترىٰ، هل هناك مخرج؟ هل سيأتي علىٰ الإنسان حين من الدهر يشعر فيه بنفور شديد من تنظيراته المغترة، ويستوعب العواقب المضللة لمحاولات التخمين المفتقرة إلىٰ هداية أحكم منها؟ عند هذه المرحلة الحرجة، للدين كلمة يصدع بها؛ لكن، قبل أن نستمع إليها، دعونا نطرح أسئلة استهلالية نوجه بها نقاشنا: ما الدين؟ أهو من اختلاق الإنسان؟ وإن لم يكن كذلك، فبأي طريقة إذن يمكن للدين أن يجيب عن أسئلتنا ويزيل أسباب شكّنا القائم منذ زمن طويل؟ تقتضي الإجابة المستنيرة عن هذه الأسئلة ألا نكتفي بالحديث عن ظاهرة الدين في أوسع دلالاته، وإن كان شرطًا في البداية. عوضًا عن ذلك، يجب أن ينتهي جوابنا إلىٰ الحديث عن دين محدد، عملًا بتوصية جورج سانتايانا الحصيفة:

«إن محاولة الحديث دون حديث بلغة معينة لا يزيد في تعذره عن محاولة اعتناق دين من دون أن يكون دينًا معينًا . . . ومن ثمة فإن كل دين حي نشط يمتاز بفرادة

(1) Russel, B. (2007) On Modern Uncertainty. In Ruja, H. (edt.) Mortals and Others: Bertrand Russel's American Essays; Vol. I: American Essays 1931-1935, Routledge, p. 107.

(2) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص٩.

تخصه، وتكمن قوته في رسالته الخاصة والمفاجئة، وفي حيوده الذي يمنحه وحيه للحياة. وما الآفاق التي يفتحها والأسرار التي يقترحها إلا عالم آخر للعيش؛ وما نعنيه بعالم آخر للعيش -سواء توقعنا العبور إليه بالكلية أم لا- هو ما نقصده باعتناق دين ما»[١].

(1) Santayana, G. (1921) The Life of Reason: Reason in Religion. Charles Scribner's Sons, New York, 5-6..

تمييز الدين

«إن كل إنسان جاد ومتأمل يدرك، في ظني، أن العنصر الديني في طبيعته لا بد أن يحظىٰ بالإدراك والاعتراف وأن يُهذب وينمَّىٰ إذا ما أريد لكل قوىٰ النفس البشرية أن تعمل معًا في توازن وتناسق كاملين».

(ماكس بلانك)[1]

إذا ما أردنا أن ندرس العدد الهائل من الطوائف والمعتقدات السائدة في أنحاء مختلفة من العالم، فسيكون في غاية الصعوبة أن نعطي تعريفًا حاسمًا ومحيطًا لمصطلح «الدين». لكننا ما زلنا بحاجة إلىٰ معرفة الدين، أو علىٰ الأقل، تكوين فهم أساسي عنه في أذهاننا. وفقًا لجيمس بارهام، الدين يعني:

«العديد من الأشياء، لكن إن كان من ميزة واحدة تشترك فيها جميع الأديان، فبالتأكيد هي الإيمان. ما هو الإيمان؟ هذا الأمر نفسه يعد محل جدل كبير، لكننا يمكن أن نعرفه بأنه تعلق وجداني قوي برؤية كونية تامة الشمول تتجاوز كل الأدلة التجريبية المتاحة»[2].

كما سنبين، هذا تعريف مقبول مبدئيًا، سوىٰ قوله «تامة الشمول»، فإنه زائد عن الحاجة؛ لأن الرؤية الكونية -أي بصفتها كونية- تفترض ذلك ضمنًا. وفي سياق مماثل، وبالاستفادة من تنظير الأنثروبولوجي الأمريكي الشهير كليفورد جيرتز، يُعرّف الأنثروبولوجي البارز روبرت بيلا الدين بأنه: «نظام من الرموز، التي حين يجري تنشيطها بواسطة البشر، فإنها تؤسس لأحوال ذهنية قوية متغلغلة

(1) Planck, M. (2001) The Mystery of Being. In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.161, Shambhala, Boston & London.

(2) Barham, J. (2004) Why Am I Not A Darwinist. In Dembski, W. (ed.) Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing, Intercollegiate Studies Institute.

وطويلة الأمد، كما أنها تؤسس لدوافع تكشف عن معناها في ضوء فكرة عن مرتبة عامة من الوجود»[١]. إذن، من الواضح أن سمة الشمول أو الكونية طابع جوهري لجنس المعتقد الديني؛ فالحديث ليس عن معتقد مختص بشعيرة معينة أو إيمان بطقس محدد في هذا الدين أو ذاك، وإنما بنفس التوجه الديني العام فور تبني الإنسان له. لكن ههنا ملاحظة مهمة، وهي أن الدين بالمفهوم المركب من التعريفين السابقين، يصدُق تقريبًا علىٰ أي موقف كوني يتبناه المرء لفهم العالم وإضفاء المعنىٰ عليه، بما في ذلك المنظومات الاعتقادية الكبرىٰ التي اتخذت شكلًا معينًا مثل الماركسية والوجودية والعلموية والمذهب الطبيعي وهلم جرًا، بل حتىٰ مدرسة ما بعد الحداثة، رغم رفضها للسرديات الكبرىٰ، هي الأخرىٰ تقدم نفسها بديلًا للرؤىٰ الكونية التي سبقتها. ذلك أن كل رؤية من هذه الرؤىٰ، بالعودة لتعريف بيلا السابق، لا تنفك بصورة أو بأخرىٰ عن نظام من الرموز التي يجري تنشيطها لتحدث الأثر الشامل المطلوب في حياة حاملها.

من هنا نستطيع أن نتلمّس خاصية بنيوية في الدين، حين يؤخذ بأوسع دلالاته، لخّصها واحد من أعظم الدارسين للتجربة الدينية علىٰ مر التاريخ، وهو وليم جيمس. يقول جيمس: «إن الدين، أيًا ما كان، هو ردة فعل المرء الشاملة تجاه الحياة»[٢]. بالفعل، إني أعتقد مع جيمس أن ردة فعلي الشاملة تجاه الحياة ستكون، عمليًا، ديني، إطاري الحاكم علىٰ طريقة فهمي للعالم وعلىٰ اختياراتي الفكرية والقيمية والأخلاقية والأدبية الناجمة عن هذا الفهم. كانت هذه مقاربة للدين في أوسع دلالاته، وهي مقاربة تنتج مفهومًا للدين لا يمكن لأحد الفكاك منه، بما في ذلك الملحد، لسبب بسيط، وهو أن الإلحاد رفض للإيمان بالإله، ولكن رفض الملحد الإيمان بالإله لا يعني أنه قد تجرد من «ردة فعل شاملة تجاه الحياة»؛ أي إنه، بالمفهوم الذي أوحَىٰ به جيمس عن الدين، يحتاج إلىٰ دين لرفض الإله، أو بتعبير فيلسوف التاريخ روبن كولينجوود، يحتاج إلىٰ تطوير «نظرية

(1) Bellah, R. (2011) Religion in Human Evolution: From The Paleolithic To The Axial Age, The Belknap Press of Harvard University Press, p .xiv.

(2) James, W. (2002) The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Routledge, p. 32

عن الإله» يقتدر بموجبها علىٰ رفضه. يجادل كولينجوود أن الإلحاد حين يخوض جدالًا إثباتيًا لوجهة نظره حول وجود الله (كما يفعل قادة الإلحاد الجديد اليوم)، فإنه تلقائيًا يكون قد أنشأ «نظرية عن الله»، خلافًا للمبتلىٰ بالشك ابتلاءً حقيقيًا -وهم قلة بالمناسبة- فإنه لا يملك بحسب كولينجوود أي نظرية من هذا القبيل، وهذا صحيح إلىٰ حد بعيد. يقول كوولنجوود:

«إن الإلحاد نفسه، عندما لا يكون شكًا محضًا وإنما نظرية تتوخىٰ الإثبات، فإنه يصبح بهذا المعنىٰ «نظرية عن الله». إن الشيء الوحيد الذي ليس بـ «نظرية عن الله» هو الشك، أي رفض الخوض في المسألة من أصلها جملةً وتفصيلًا . . . إن كل فلسفة بالاعتبار المذكور لديها إله، طالما أنها فلسفة وليست مجرد تلفيق لعقائد مفككة الأوصال»[1].

في شرح الطابع الشمولي للدين، يذهب كارل يونغ، مؤسس علم النفس التحليلي، إلىٰ أعمق من هذا فيقول:

«إن الأفكار الدينية الجديدة، كما يبيّن التاريخ، مشحونة بقوة عاطفية مُوحية مفرطة. وإني أُدرجُ ضمنها جميع التصورات الكلية، وتشمل كل شيء نتعلمه من تاريخ الدين، وأي مفهوم ينتهي بـ «ية/وية». إذ ليست هذه الأخيرة إلا تنوعات للطوائف الدينية. ربما اقتنع المرء عن حسن نية بأنه لا يحمل أي أفكار دينية، ولكن لا يمكن لأحد أن ينأىٰ بعيدًا عن الإنسانية إلا وقد تجرد من أي تصور كلي. إن نفس نزعته المادية، والإلحادية، والشيوعية، والاشتراكية، والليبرالية، والفكرية،

---

(1) Collingwood, R. G. (1916) Religion and Philosophy, p. 18-19

والوجودية، وهلم جرًا، تشهد ضد براءته. إنه، بمعنىٰ
أو بآخر، سرًا أو علانيةً، مأسور بفكرة شاملة»[١].

❃ ❃ ❃

يمكننا التفصيل أكثر في التجربة الدينية لنصل إلىٰ مقاربة أكثر تحديدًا في فهم آلية التدين، ولكن دون أن نفقد الخاصة الأساسية التي اقترحها وليم جيمس. يرىٰ المفكر الإسلامي محمد عبد الله دراز، أن الدين علاقة بين طرفين أحدهما يمثل سلطانًا والآخر يمثل خضوعًا[٢]. هنا مجددًا، سيشمل التعريف بهذين القيدين جميع صور الدين، بل كل ما يأخذ حكمه من الرؤىٰ، وإن لم يكن دينًا في نظر أصحابه، مثل الماركسية كما سنرىٰ. والدين بهذا المعنىٰ الأخص، أي من حيث هو علاقة بين فكرة ذات سلطان شامل علىٰ حياة معتنقها وبين خضوعه لما تمليه هذه الفكرة الشاملة عليه، سيقتضي تصرُّفًا من نوع ما في ضوء هذه العلاقة، تصرفًا محبذًا تفرضه هذه العلاقة أيًا كان طرفاها[٣]. هنا أرىٰ أن سام هاريس -وهو الملحد الذي نختلف معه كليًا في أمور عديدة- أجاد تصوير آلية الاعتقاد وعلاقتها بالتصرف حين قال:

«إن الاعتقاد أشبه بالرافعة، بمجرد أن تسحبها،
فإنك تحرك كل شيء تقريبًا في حياة الشخص. هل أنت

---

(1) Jung, C. (1980) The Archetypes and the Collective Unconscious; Vol . 9, Princeton University Press, p. 61-62.

(٢) انظر: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص٣٢. كذلك اعتبر هيجل مفهوم الدين قائمًا في جوهره علىٰ العلاقة بين ذات إنسانية مدركة وبين الله. انظر: Hegel، G. W. (1988) Lectures on The Philosophy of Religion: The Lectures of 1827, One-Volume Edition, University of California Press, p. 104

(٣) من المهم استحضار الخاصية الأساسية التي سجّلها جيمس بارهام قبل أسطر، وهي أن أي نظرة علىٰ هذا المستوىٰ من الشمول المسيطر علىٰ حياة الفرد لا بد أن «تتجاوز كل الأدلة التجريبية المتاحة»؛ أي بمعنىٰ آخر: حين نفحص جميع المعطيات التجريبية الحسية المتاحة، فإننا سنجد دائمًا وبالضرورة أنها لا تنهض لتأسيس رؤية بهذا الشمول المتجاوز لها. سيظل الإطار دائمًا وأبدًا، بصورة أو بأخرىٰ، متقدمًا علىٰ المُعطىٰ. وكما قال لودفيغ فتغنشتاين: «معنىٰ العالم لا بد أن يقع خارج العالم». انظر: Wittgenstein, L. (1960) Tractatus Logico-Philosophicus, London, p. 183.

> عالم طبيعي؟ أو ليبرالي؟ أو عنصري؟ كل هذه أنواع للاعتقاد لا غير، تترجم عن نفسها عمليًا. إن معتقداتك هي التي تعرّف رؤيتك للعالم، وهي التي تملي سلوكك، وهي التي تحدد استجاباتك تجاه البشر الآخرين»[١].

إذن، لا يملك البشر الامتناع عن ربط أنفسهم بصورة من صور الرؤية الكونية الشاملة، بنوع من الإيمان الراسخ الذي يجدون في أنفسهم تجاهه شعورًا لا يقاوم باستحقاق التعظيم أو التقدير. «كل بني آدم له اعتقاد»، يقول ابن يتيمة، «فيه تصديق بشيء وتكذيب بشيء وله قصد وإرادة لما يرجوه»[٢]. في سياق الممارسة العملية، يمكن أن يوجد هذا الاعتقاد باسم فكرة أو أيديولوجية أو فلسفة أو مبدأ أو نظام أو مذهب، إلخ. لا يمكن لأحد العيش دون مستوىٰ أساسي من الاعتقاد الذي يصبح في نهاية الأمر النواة الأبسط «لديننا»: القناعة الداخلية التي تحدد سلوكياتنا، وتوجه ميولنا الروحية، وتولد الإحساس بوجود المعنىٰ في علاقتنا بالوجود ككل. لقد أصاب ذاكر نايك، أحد الباحثين المهتمين بمقارنة الأديان، في إشارته إلىٰ أن الأيديولوجيات والنظم التي من صنع الإنسان هي -من حيث أعمق دلالات كلمة «دين»- منظومات ومعتقدات تتنافس فيما بينها للقيام بدور الدين، لكن حسب شروطها. كتب نايك:

> «لقد حاولت الماركسية والفرويدية وغيرها من صور الاعتقاد «اللا ديني» أن تهاجم جذور الأديان المنظمة. لكن هذه الأخرىٰ، بدورها، قد تطورت لتصبح منظومات معتقدات هي الأخرىٰ. علىٰ سبيل المثال، عندما اعتُنقت الشيوعية من قبل العديد من بلاد العالم، كان يبشر بها بنفس العزم والالتزام والحماسة التي تتميز بها عملية التبشير والدعوة ونشر الأديان»[٣].

---

(1) Harris, S. (2005) The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, Free Press, p. 12

(٢) الفتاوىٰ: ٤/٣٣.

(3) Naik, Z. (2007) The Concept of God in Major Religions. Darrusalam Publications, p. 6

وبالمثل لاحظ نعوم تشومسكي أن الماركسية آلت إلىٰ «نوع من الكنيسة، نوع من اللاهوت»[(١)]. ربما فسَّر هذا سبب أهمية التعريف الإسلامي للدين، يُستعمل اللفظ العربي «دين» ليشير إلىٰ معنىٰ religion، لكن بمدلول أوسع مما هو متداول في الخطاب النخبوي والشعبي علىٰ حد سواء. الدين في الإسلام يعني طريقة حياة الإنسان. وإله الإنسان، بالمفهوم الإسلامي، هو الحقيقة الكبرىٰ التي تدور حولها حياته. وكما أشار بول تيليتش، اللاهوتي اللوثري الألماني، الدين -من حيث أوسع الدلالات- هو «ما يهم شخصًا أو مجموعة من الناس لأقصىٰ درجة. ويمكن لذلك، بالطبع، أن يكون الإله الحي، لكنه وبصورة مساوية أيضًا، يمكن أن يكون القومية أو النجاح المالي»[(٢)]. وقال أيضًا: «إن كانت الدولة هي الهم النهائي للمرء، فإن اسم الدولة يصبح مقدسًا، وتوهب الدولة صفات إلهية تتجاوز حقيقة وجودها ووظيفتها تجاوزًا فاحشًا»[(٣)]. لذلك، إن كانت الحقيقة التي تدور حولها حياة شخص ما هي أحد المشاهير فإن إلهه هو ذلك المشهور، وإن كانت العلم الطبيعي فإن إلهه هو العلم، وإن كانت نفسه المكتفية -في نظره- فإنه إلهه نفسه[(٤)]، يقول ولسون: «إن الإنسان حيوان يحاول التطور إلىٰ إله، وكثير من مشكلاته نتيجة حتمية لهذا الصراع»[(٥)]. استنادًا إلىٰ هذا المنطق، يثير ويليام تشيتيك مشكلة من أخفىٰ وأكبر المشكلات في العصر الحديث، ألا وهي مشكلة تعدد الآلهة:

> «الآلهة في عالم التكثير عبارة عن حشد كبير، وعند
> ذكر بعض من أهم هذه الآلهة فإن ذلك سيعني سرد قائمة

---

(١) انظر: نعوم تشومسكي، حوار «فلسفة اللغة» ضمن حوارات «عن الطبيعة الإنسانية»، تقديم/ جون راكمان، ترجمة/ أمير زكي، دار التنوير. ص١٦١.

(2) Smith, H. (1990) Postmodernism's Impact on the Study of Religion. Journal of the American Academy of Religion, Vol. 58, No. 4, (Winter), p. 659.

(3) Tillich, P. (1957) Dynamics of Faith. Harper Torchbooks, p. 44.

(٤) ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣].

(٥) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص٨١.

بالأساطير والأيديولوجيات المحدِّدة لزماننا: الحرية، المساواة، التطور، التقدم، العلم، الطب، القومية، الاشتراكية، الديموقراطية، الماركسية. لكن لعل الأخطر من بين تلك الآلهة هم أولئك الذين يعدون الأصعب في التعرف عليهم»[1].

لهذا السبب لا يمكن لأحد أن ينفك عن إطار مفهومي كلي يقوم في جوهره مقام الدين، بما في ذلك الملحد، أيًا كانت درجة إلحاده. لقد استخلص كارل يونغ هذه الملاحظة من تجارب عديدة دفعته إلىٰ أن يكتب:

«عوضًا عن التألّه تجده يُخلِص نفسه لعدم التأله (الإلحاد)، وعوضًا عن ديونيسوس تجده يفضل الإله الأحدث: ميثرا، وعوضًا عن جنة السماء تراه يبحث عن الجنة في الأرض. سوف يغدو أي امرئ بلا تصور كلي مهيمن ظاهرة غير سوية تمامًا»[2].

---

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 14.

(2) Jung, C. (1980) The Archetypes and the Collective Unconscious; Vol . 9, Princeton University Press, p. 62

الدين: تجربة صامدة

«أنا متعجب من جهلكم الطوعي وأدواتكم البحثية الطرية، ومن هشاشة صبركم ومواظبتكم في تقصي ظاهرة الدين في الأنساق الفكرية والبنىٰ الاجتماعية!».

(فريدريك شلايرماخر)[١]

«إن الدين المستَشعَر بقوة كان ومازال حاضرًا علىٰ الدوام. ما يحتاج إلىٰ تفسير هو غيابه وليس حضوره. إن العلمانية الحديثة ظاهرة أكثر إثارة للحيرة من كل هذه الثورانات الدينية».

(بيتر بيرغر)[٢]

لما شارف جون فون نيومان، الرياضي متعدد الإسهامات، علىٰ النهاية تحول إلىٰ الكاثوليكية بإخلاص. في إحدىٰ الصباحات -كما يحكي رفيقه باوندستون- قال لزوجته كلارا: «أريد أن أقابل قسيسًا»، ثم قال: «لكن يجب أن يكون نوعًا خاصًا من القساوسة، واحدًا ملائمًا فكريًا». أشرف راهب بينيديكتايني، الآب أنسلم ستريتماتر، علىٰ تحوله وتعميده. قابله فون نيومان نفسه بانتظام في آخر عام من حياته. قال مورجنستيرن عن رجوعه في فراش الموت: «كان لاأدريًا خالصًا طوال حياته، ثم فجأة أصبح كاثوليكيًا - إنه حدث لا يتوافق مع أي شيء علىٰ الإطلاق في موقفه ونظرته وتفكيره حين كان سليمًا معافىٰ»[٣]. إن عبرة القصة واضحة: الإيمان كامن في كل واحد منا ولا قوة أقوىٰ من الدين حين تحين لحظة وصوله.

---

(١) عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ترجمة/ أسامة الشحماني، ٢٠١٧م، دار التنوير، ص٤٧.

(2) Berger, P. (2013) The Desecularization of the World: A Global Overview. In Pfadenhauer, M. (ed.) The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger. With Selected Essays by Peter L. Berger. Transaction Publishers.

(٣) انظر: Poundstone, W. (1993) Prisoner's Dilemma. Anchor Books, p. 194.

وتوضح الطرفة التالية -والذائعة الانتشار بين ذوي الدراية بتاريخ عائلة آل بيتسون- بشكل مثير للاهتمام علاقة وثيقة عصية علىٰ الاستئصال بالتجربة الدينية. فعلىٰ الرغم من أن والدي جريجوري بيتسون كانا منغمسين في الإلحاد، إلا أن والده كان يقرأ الإنجيل علىٰ أسرته بانتظام بعد كل إفطار، حتىٰ، كما حذر الوالد، «لا يكبروا فيصبحوا ملحدين فارغي العقول»[1]. إننا نصادف في سيرة جون ستيوارت ميل مثالًا لفيلسوف من هذا النوع، فيلسوف لا يود أن يكون «ملحدًا فارغ العقل». لقد رباه والده جيمس علىٰ الإلحاد تربية صارمة، ليرفضه الابن لاحقًا؛ ورغم أنه لم يعتنق دينًا معينًا إلا أنه لم ينبذ جنس الدين -كما فعل مؤلفو الموسوعة الفرنسية وأتباع جيرمي بنثام- باعتباره تجربةً طفولية، وأوهامًا مسلية، أو أساطير مكذوبة[2].

إن «الإنسان قد أشكَلَ عليه الإنسان»[3]، بهذه البلاغة لخص أبو حيان التوحيدي معضلة من أكبر المعضلات البشرية، وتأتي إشارتنا إلىٰ ملاحظة أبي حيان للتدليل علىٰ أن الدين، في أعم معانيه المشتركة، قد جاء ليمكث حتىٰ يتوقف الإنسان كليًا عن استشكال نفسه. كتب روبرت بيلا، أحد أهم علماء اجتماع الدين في القرنين الأخيرين، موضحًا هذا التلازم: «والدين، من حيث هو شكل رمزي يتصالح به الإنسان مع تنافرات وجوده، لم يتراجع، بل لا يمكن أن يتراجع حتىٰ تتوقف طبيعة الإنسان عن كونها مُشكلة بالنسبة له»[4]. والظاهر بجلاء أنها لن تتوقف، وأنها ماضية في إثارة الأسئلة التي طرحها يوهان غوتليب فيشته ذات يوم حين قال: «أتجول بخطىٰ ثابتة في هذا الجزء الذي أعرفه من هذا

---

(1) Noel, C. (2008) Understanding Gregory Bateson: Mind, Beauty, and the Sacred Earth, State University of New York Press, p. 13.

(2) Berlin, I. (2002) Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty, With An Essay on Berlin and His Critics by Ian Harris. Edited By Henry Hardy. Oxford. p. 249.

(٣) الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص٢١٦.

(4) Bellah, R. (1991) Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. University of California Press, p. 227

العالم، ولا أضِنُّ بحياتي وراحتي -في أي لحظة- في سبيل إثبات صدق اعتقاداتي هذه. ولكن! من أنا؟ وما غايتي؟»[١].

ليست مركزية الدين في فلك الوجود الإنساني ترفًا أو طرحًا مبالغًا فيه. فهذا سام هاريس في كتابه «نهاية الإيمان»، (ويا للمفارقة!) ينصاع لهذه الحقيقة معترفًا بأن: «هناك بُعدًا مقدسًا في وجودنا»، وبأن «مقدرتنا علىٰ التوافق معه ربما كان أعظم مغزىٰ ممكن في حياة البشر»[٢]. حقًا، إن مركزية الدين لا تموت أبدًا، وطالما منيت المحاولات الممنهجة لإزالته من حياة البشر بالفشل الذريع. لعل كارل ماركس وفريدريك نيتشه يقدمان مثالين جيدين. فبالنسبة لماركس، كان الدين «أفيون الشعوب». وبالنسبة لنيتشه، مات الإله[٣]. سبح كل منهما ضد التيار، وماتا وأصبحا تاريخًا؛ وعاش الدين بعدهما وما زال[٤]. لذلك أصاب عالم الاجتماع الشهير زيغمونت باومان حين لاحظ بعد نيتشه بنحو قرن أنه «لو مات الإله فإن هذا لن يحدث إلا بموت الإنسانية جمعاء»[٥]. كذلك اعتقد فرويد والكثير من الوضعيين الآخرين أن الدين كان يمثل صورة من عدم النضوج يمكن للعلم أن يتغلب عليها[٦]. ولم يتطلب الأمر غير مرور الزمن لإثبات زيف تلك الدعوىٰ. يقول كين ويلبر، والذي يعده البعض أحد أهم مفكري القرن الحالي، شارحًا:

---

(١) فيشته وغاية الإنسان؛ دراسة وترجمة/ فوقية محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣م، ص٩٧-٩٩.

(2) Harris, S. (2005) The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, Free Press, p. 16

(٣) سبق تفصيل حول هذه العبارة فراجعه.

(٤) هذا رغم عداء ماركس السافر لكل صور التفكير الديني. فمع أن ماركس استعار فكرة الاغتراب من فيورباخ، إلا إنه ذهب لأبعد من هذا الأخير في عدائه الشديد للدين، «إذ لم يكن راضيًا عن محاولة فيورباخ للإبقاء علىٰ التفرقة بين اللاهوت والدين، ولا عن تشييده لنوع إنساني من الدين يخلو من الله»، معلنًا أن كل ضرب من ضروب المواقف الدينية يعتبر إساءة مباشرة لجميع بني الإنسان. «وكان هذا التوسع في معنىٰ الاغتراب الديني»، كما يعلق جيمز كولنز، «سببًا في وصف فلسفة ماركس بأنها مضادة للدين أكثر منها ملحدة». انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة/ فؤاد كامل، دار غريب، ١٩٧٣م، ص٣٥٧.

(5) Bauman, Z. and Obirek, S. (2015) Of God and Man. Polity Press, p. 94.

(6) Armstrong, K. (1999) A History of God, Vintage, p. 444 .

«لقد توقع علماء الاجتماع منذ فترة طويلة أن الحداثة ستجرف بسهولة جميع الفصائل الدينية، حيث إن تلك الأخيرة إنما هي معتمدة علىٰ خرافات بدائية وقبل حداثية لا غير. بيد أن العالم الحديث ما يزال مكتظًا بالعديد من الحركات الدينية التي ترفض ببساطة أن تنصرف»[١].

كما لاحظت كارين آرمسترونج، الكاتبة المعروفة في مجال مقارنة الأديان، أنه:

«بالرغم من أن الكثير من الناس معادون للدين، إلا أن العالم الآن يشهد صحوة دينية. وعلىٰ النقيض من التوقعات العلمانية الواثقة في وسط القرن العشرين، فإن الدين ليس في طريقه إلىٰ الاختفاء»[٢].

ولما ألّف جون ماكاري كتابه: «الفكر الديني في القرن العشرين»، كان من ضمن ما قصد إليه في تأليفه، كما يقول:

«لفت الانتباه إلىٰ حقيقة تؤازر كل من له اهتمام بالدين، أيًا كانت المدرسة التي ينتمي إليها، ألا وهي حقيقة أنه بالرغم من كل البلابل الواقعة في القرن الحالي، وبالرغم من العلمانية الضحلة التي أحاطت بالكثير، إلا أن الفكر الديني ما زال مستمرًا في عنفوانه، وأن كل المؤشرات توحي بأنه لن يكف عن ذلك»[٣].



(1) Wilber, K. (2000) A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality, Gateway, p. 133.

(2) Armstrong, K. (2009) The Case for God: What Religion Really Means, Bodley Head, p. 9.

(3) Macquarrie, J. (1963) Twentieth-Century Religious Thought the Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960, Harper & Row, Publishers, p. 375.

تحسبًا لاعتراض محتمل، لا سيما مع التحولات المشهودة في السياق الثقافي العالمي خلال العقود الأخيرة، ما زال بإمكاننا التأكيد علىٰ صواب الاستنتاجات السابقة، وأنها ستظل كذلك لأمد بعيد في المستقبل. في الدراسة المهمة التي نشرها جوناثان فوكس عام ٢٠٠٦م، ما ينبئ بحضور راسخ للدين لا في المشهد اليومي للبلاد الدينية فحسب، وإنما في المشهد العام للبلاد العلمانية أيضًا. تناولت الدراسة المذكورة مسألة فصل الدين عن الدولة (SRAS)[١] وانخراط الحكومة في الدين (GIR)[٢] وذلك في ١٥٢ دولة ما بين ١٩٩٠م إلىٰ ٢٠٠١م، اعتمادًا علىٰ المعلومات المستقاة من قاعدة بيانات الدين والدولة.

أسفرت الدراسة عن نتائج مهمة خالفت توقعات العديد من المراقبين. **الأولىٰ**: «في ٢٠٠٠م، وبعد أكثر من قرن منذ إعلان مؤسسي العلوم الاجتماعية زوال الدين في الأزمنة الحديثة، تبين أن فصل الدين عن الدولة هو الاستثناء وأن العكس هو الأصل». **الثانية**: تبين أن «عملية التحديث مرتبطة بزيادة انخراط الحكومات في الدين، ولو كانت تنبؤات مؤسسي العلوم الاجتماعية صحيحة بشأن زوال الدين في الأزمنة الحديثة، لكان لنا أن نتوقع حدوث العكس». **والثالثة**، وهي الأهم والأكثر إثارة للانتباه: «رغم التباينات بين التقاليد الدينية الأخرىٰ، التقليد الديني الوحيد الذي برز بشكل مختلف وواضح عن البقية هو دين الإسلام ... أبدت الدول الإسلامية مستويات أعلىٰ من انخراط الحكومات في الدين أكثر من أي تقليد ديني آخر ... بشكل عام في صورة تأييد للإسلام»[٣]. لا توضح الاستنتاجات السابقة موقع الدين فحسب وإنما موقع اللّادين أيضًا في خريطة الاعتقاد العالمية، رغم المعطيات المضللة من مصادر رسمية وغير رسمية أخرىٰ. فكما جاء في افتتاحية إحدىٰ الأعداد الحديثة (٢٠١٠م) لمجلة نيو ساينتست، مجلة العلوم الأسبوعية الدولية المرموقة، «كلما

(١) اختصار Separation of Religion and State.

(٢) اختصار Government Involvement in Religion.

(3) Fox, J. (2006) World Separation of Religion and State into the 21st Century. Comparative Political Studies; 39; p. 537.

تعلمنا أكثر عن غريزة الإله واستعصاء الدين علىٰ الرحيل أمام هجمة التقدم، زاد ظهور العقلية اللادينية بمظهر شاذ، وهو ما يفسر اتجاه العلماء الأنثروبولوجيين، والنفسيين، والاجتماعيين إلىٰ وضع اللّادين تحت المجهر بنفس الطريقة التي فعلوها يومًا ما بالمعتقد الديني»[١].

ورغم إشارة دراسة حديثة (Joshanloo & Gebauer ٢٠١٩م) إلى وجود تراجع للتدين religiosity عالميًا بين عامي ٢٠١١م و ٢٠١٧م إلا أن هذا التراجع كان معتدلاً، كما تصفه الدراسة، ويتناول التدين النمطي وليس التدين بمفهومه (الخفي) الشامل الذي نوقش سابقًا. فوق ذلك، ضمور التدين لا يعني انحسار ظاهرة الدين في أوسع دلالاته، لأن التدين يتعلق بدرجة التمسُّك بتعاليم الدين خلافًا لاعتناق الدين الذي ما زال يعبر عن حاجة ملحة، بل ويشهد -كما في حالة الإسلام على وجه الخصوص- نموًا منتظمًا. وفقًا لتقديرات مؤسسة بيو Pew Research Center المعروفة، من المتوقع أن تطرد زيادة عدد المسلمين في العقود المقبلة بعد أن شهد عددهم نموًا مطردًا في الماضي القريب، وذلك بواقع ١,٦ مليار في ٢٠١٠ م إلى ٢,٨ مليار في ٢٠٥٠م[٢].

❋ ❋ ❋

لا بد أن يعيد المشككون النظر في موقفهم المتعنت من عمق التجربة الدينية، ويدركوا أن طيفًا واسعًا من القيم العزيزة علىٰ المجتمعات الليبرالية الرأسمالية الديمقراطية المعاصرة منحدر في الأصل من مصدر ديني؛ قيم مثل: الفردانية، والإنسانية، والمثابرة (لنتذكر تحليل فيبر حول قيم العمل

---

(1) Time to Accept that Atheism, Not God, is Odd. 6 March 2010. NewScientist, 3.

(٢) انظر:

Joshanloo, M., & Gebauer, J. E. (2019). Religiosity's Nomological Network and Temporal Change: Introducing an Extensive Country-Level Religiosity Index Based on Gallup World Poll Data. European Psychologist.

وانظر:

The Future of World Religions: Population Growth Projections,: 2050-2010

https //: www . pewforum . org /02 /04 /2015 /muslims /#fn40-22776-

البروتستانتية)[1]، والعدالة، والمساواة. بل إن تأثير الدين ليمتد إلىٰ لائحة حقوق الإنسان كما نعرفها اليوم، حتىٰ صرّح لوك فيري، الفيلسوف الفرنسي المعروف، أن هذه الأخيرة لا تزيد عن كونها «مسيحية معلمنة» و«أنسنةٍ لما هو إلهي»[2]، مضيفًا أن الثورة الفرنسية «مدينة للمسيحية بشطر جوهري من دعوتها إلىٰ المساواة»[3]. ووفقًا لفيلسوف السياسة البارز كارل شميت، «جميع المفاهيم المهمة في النظرية الحديثة للدولة عبارة عن مفاهيم لاهوتية معلمنة»، مؤكدًا أن صحة هذا الاستنتاج لا تعود فحسب إلىٰ تطورات تلك المفاهيم التاريخية، والتي نُقلت بموجبها من «اللاهوت إلىٰ نظرية الدولة حيث أصبح الإله القدير هو المشرّع القدير»، وإنما تعود أيضًا إلىٰ طبيعة «بنيتها المنظمة والتي يُعد التعرف عليها ضروريًا لأي اعتبار اجتماعي يمس هذه المفاهيم»[4]. إن التأثير الديني في تشكيل الوضع الحديث، بالنسبة لبول ريكور، أحد أهم الفلاسفة التأويليين في القرن المنصرم، يمتد لأبعد مما وصفه فيري وشميت. يتفق ريكور كليًا مع الفيلسوف مارسيل غوشيه في أن الديني قد «أنتج نظامًا مؤسساتيًا حتىٰ خارج الكنيسة»، وفي أن تاريخ القرون الوسطىٰ يبين:

> «علىٰ الوجه الأكمل كيف أن معظم مؤسساتنا الكبرَىٰ قد أُحدِثت وفق نموذج المؤسسة الكنسية، سواء تعلق الأمر بالجامعة، وبالسلطة البلدية، بالأسواق، أو الجمعيات التي تضم أهل الفكر»، وبالتالي، «من هنا يتعذر تصور وضعية قصوىٰ يكون الديني فيها قد أقصي تمامًا من فهم الذات الخاصة بالثقافات والدول القطرية

---

(١) راجع عمله: Weber, M. (2005) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons, Routledge..

(2) Ferry، L. (2010) A Brief History of Thought، Harper Perennial، p.245

(٣) المصدر السابق، ص٧٤.

(4) Schmitt, C. (2005) Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, University of Chicago Press, p. 36.

الحديثة، فهذا يشكل بصورة كاملة جزءًا من تكوينها وتشكلها (Bildung)»[1].

كذلك يؤكد الفيلسوف الفرنسي البارز فيليب نيمو، في توافق تام مع ملاحظة غوشيه، وفي سياق نقده للخطاب الإلحادي المعاصر، أن تأثير الدين في صياغة الحضارة التي يتبجح بها الملحد مستقرٌ في باطن الثقافة الأوروبية على نحو لا يمكن انتزاعه؛ وفي هذا كتب:

«إن الإسهام المسيحي في الثقافة والحضارة الأوروبيتين هو أمر لا يحتمِلُ أدنى درجة من الشك. ونحن نعترف بأن هذا المكون المسيحي في ثقافتنا -في مجتمع معلمن بصورة كبيرة- لم يعد على نفس درجة الوضوح الذي كان عليه في الماضي. وهو يميل إلى أن لا يكون حاضرًا في المجتمعات الأوروبية الحديثة إلا بصورة خفية مثل الملح في الأطعمة أو النُسغ في النبتة. ولكن الناس جميعاً يعرفون أنهم حتى عندما لا يجدون طعم الملح صريحًا، فإن وجوده في الطعام هو ما يعطي له نكهته. كما أننا حتى عندما لا نرى النسغ، فإنه هو ما يغذي تلك النبتة التي أمامنا. ولهذا نستطيع الذهاب إلى أنه حتى عندما لا تكون المسيحية مرئية اجتماعيًا، وحتى عندما لا يكون هناك أي مسيحي في أوروبا -وهو بالطبع أمر لا وجود له في الواقع وأنا لا أضع هذه الفرضية العبثية إلا لإبراز حجتي- فإنه سيكون من الصادق وجود مكوّن جوهري مسيحي للثقافة الأوروبية. وقد كان واضعو النسخة الأولى من تمهيد الدستور الأوروبي يقصدون هذا المعنى ولا شيء غيره»[2].

---

(١) انظر: الانتقاد والاعتقاد، بول ريكور، ترجمة/ حسن العمراني، دار توبقال، ٢٠٠١م، ص٥٣.

(٢) الموت الرحيم للإلحاد المعاصر، فيليب نيمو، ترجمة/ عادل بن عبد الله وعبد الحق الزموري، جسور الترجمة والنشر، ٢٠١٨م، ص١٤٩.

كذلك أوضح فرانسيس فوكوياما، مستنيرًا بطرح صموئيل هنتنغتون، أن العديد من ديموقراطيات اليوم تحتفظ بموروث مسيحي، لافتًا النظر إلىٰ أن معظم الديمقراطيات الحديثة منذ ١٩٧٠م كانت بلادًا كاثوليكية. وجادل -متابعًا هيجل- أن المسيحية مهدت الطريق للثورة الفرنسية، بتأسيسها لمبدأ المساواة بين البشر وفقًا لقدرتهم علىٰ الاختيار الأخلاقي. ولأن تأثير الإسلام إبّان احتكاكه المبكر بالعالم الغربي كان أعمق مما صوره بعض الباحثين -سنشرح ذلك لاحقًا إن شاء الله- فمن المتوقع أن يكون قد لعب دورًا مباشرًا في شد انتباه الأوروبيين إلىٰ قيمة المساواة، لا سيما مع تأكيد فوكوياما نفسه أن الإسلام يولي أهمية خاصة لمفهوم المساواة(١). يمكن تتبع جذور التأثر لما هو أبعد، وأعني تحديدًا حدود التأثر بالثقافة الإسلامية بعد تجربة الغرب الأولىٰ معها؛ وللتمثيل علىٰ ذلك نكتفي بإشارة مارسيل بوازار(٢) إلىٰ دور «المعيار الأخلاقي العالي جدًا للشريعة الإسلامية في تحفيز إعجاب الغرب في العصور الوسطىٰ وإثارة تطوير فكر قانوني أكثر دقة وجودة»(٣)، وتأكيد القاضي كريستوفر ويرامانتري، أستاذ القانون في جامعة موناش بأستراليا، علىٰ أن «بعض المعرفة بقوانين الإسلام ومؤسساته شقت طريقها إلىٰ الغرب منذ وقت مبكر يرجع إلىٰ الحملات الصليبية»(٤).

لم يقتصر التأثُّر بالدين علىٰ الفضاء الأخلاقي والقيمي، وإنما تجاوزه أيضًا إلىٰ بنية الفكر الحديث وتوجهات العقل. فوفقًا لقراءة عالم الاجتماع البارز أنتوني غيدنز، بيَّن ماكس فيبر أن «تقدم الفردية العقلانية كان متجذرًا في لاعقلانية الرموز المقدسة» حتىٰ يمكن القول إن «جميع أشكال الفكر، بما فيها العلم،

---

(1) Fukuyama, F. (1992) The End of History and the Last Man. The Free Press, p. 216-217.

(٢) أستاذ جامعي سويسري، مكث نحو ١٣ عامًا في العالم الإسلامي، وعمل مندوبًا للجنة الدولية للصليب الأحمر في الجزائر واليمن والمملكة العربية السعودية وسوريا والأردن ومصر.

(3) Boisard, M. (1980) On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law. International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, No. 4, p. 447.

(4) Weeramantry, C. G. (1988) Islamic Jurisprudence: An International Perspective, Macmillan, p. 12.

ضاربة بأصولها في التمثيلات الدينية»[١]؛ وحتىٰ مع نبذ العقلانية، ما زال هناك من الدارسين من ينسب الفضل للإسلام في إدخاله نمط التفكير التجريبي لأول مرة إلىٰ القرون الأوروبية الوسطىٰ[٢]. ربما لظهور الحقائق السابقة، عند التأمل بشكل أمين، بادر مايكل جيليسبي إلىٰ تأليف كتابه المهم «الأصول اللاهوتية للحداثة»[٣]. من هنا يجب ألا تبدو ملاحظة عالم النفس البارز هوارد غاردنر غريبة علىٰ الإطلاق حين قال: «عادة ما يستشهد العلماء الذين يعدّون أنفسهم علمانيين بالتربية الدينية المبكرة كعامل مهم في تطوير قيمهم وأنماط سلوكهم المحبّذة»[٤].

❁ ❁ ❁

نشرت مجلة «التايم» (٢٠١٥م)، في ملحقها الخاص بالصحة العقلية والنفسية، تقريرًا بعنوان سميك يقول: «لماذا هناك احتمال أن تكون الوحدة ثاني أكبر مشكلة صحية عامة»، وكانت الجملة الأولىٰ للتقرير حاسمة ومباشرة: «إن الوحدة تقتل». استند التقرير إلىٰ نتائج دراسة أجراها فريق بحثي من جامعة بريغام يونغ الأمريكية، وضمن أهم نتائج الدراسة مثلت زيادة احتمال الموت بنسبة ٢٦٪ بسبب الوحدة أحد أكبر ثلاثة أخطار تهدد الصحة العامة[٥]. طُرحت العديد من التفسيرات، ولكن أحد أهم الأسباب التي تعنينا في تفسير ارتفاع عدد ضحايا الوحدة هو تراجع التديُّن مع صعود العلمانية أو تفشي نمط الحياة العلماني في حياة الناس. في هذا الصدد، يجادل مايكل برايس، محاضر علم النفس بجامعة برونل، أن العلمانية لم تشكل بديلًا جيدًا للدين، وإنما بديلًا سيئًا له، وأوضح

(١) انظر: Giddens, A. (1995) Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought, Stanford University Press, p. 95.

(٢) انظر: Mansfield, P. (1980) The Arabs, Penguine, p. 109

(3) Gillespie, M. (2008) The Theological Origins of Modernity. University of Chicago Press.

(4) Gardner, H. (2006) Five Minds for the Future, p. 132.

(٥) انظر: Worland, Justin. "Why Loneliness May Be the Next Big Public-Health Issue". The Time: Health Mental Health/Psychology, 18 March 2015.

أن «ظاهرة الوحدة» ضمن أكبر المشكلات التي صنعتها العلمانية في حياة الناس عبر مختلف الدول. يعزو برايس ذلك -وهو استنتاج توصل إليه دوركايم من قبل- إلىٰ التضامن الاجتماعي الحميمي المفقود الذي يمتاز الدين بإيجاده علىٰ نحو مميز. أيضًا يبني برايس استنتاجه علىٰ ملاحظة أيدتها العديد من الدراسات العلمية، وهي العلاقة الطردية القوية بين نسبة التدين وبين معدل طول أعمار الأفراد وصحتهم العامة. يقول برايس في تعداد الأخطار الموثقة للوحدة:

> «إن الوحدة مرتبطة بارتفاع ضغط الدم، وضعف الجهاز المناعي، وزيادة الاكتئاب، ومحصلات أخرىٰ غير صحية. ومن ثمة هي معدودة ضمن مجموعة الأسباب المؤدية للموت، وآثارها لا تقل فتكًا عن البدانة والتدخين وتعاطي المخدرات»[١].

ورغم اعتراف برايس بالفوائد النفسية والصحية العميقة التي يمكن أن تجنيها المجتمعات من العودة إلىٰ الدين، إلا إنه يستبعد إمكان هذه العودة بالدرجة المأمولة. لذلك يرىٰ برايس أن خلق مجتمعات «شبه دينية قوية» -هكذا يقول!- في البلاد العلمانية سوف يدرأ الشعور بالوحدة القاتلة ويجعل الناس أكثر سعادة وصحة[٢]. لا يجب أن يكون تفسير برايس لدور الدين خاطئًا، بل هو صحيح ولكنه ليس كافيًا. أعتقد أنه يمكن عزو تنامي الشعور بالوحدة القاتلة مع أفول الدين إلىٰ تضييع الإيمان المتعالي الذي كان يُشعر الإنسان بمعية الله تحت كل الظروف وفي كل الأزمنة، وهو شعور غامر بالانتماء يحمي الإنسان من افتراس الوحشة حتىٰ لو عاش وحده. مثلًا، أين هذه «الوحدة القاتلة» في حياة النُسّاك المنقطعين للعبادة والتفكر أعوامًا عديدة؟

---

(١) انظر: Price, Michael. "The World Needs a Secular Community Revolution: Stronger quasi-religious communities would make people happier and healthier. Psychology Today, 09 Jul. 2015.

(٢) المصدر السابق.

وفي دراسته للحياة الدينية والسياسية لشعوب البيرو علىٰ امتداد ٨٠٠٠ عام، استعمل فريد سباير، المؤرخ المختص في علوم التاريخ الكبير، مصطلح «الاحتياجات الدينية» للتعبير عن مشاعر الشك التي تثيرها مواقف الحياة الملغزة، وذهب إلىٰ أن «الاحتياجات الدينية» لم تنجم فقط عند مجتمعات الجامعين الصيادين ثم أدبرت بذهابها، وإنما ما زالت مكونًا مهمًا في معظم المجتمعات البشرية، إن لم يكن كلها، إلىٰ يومنا الحاضر[١].

لا يمثل الدين حاجة نفسية عميقة فقط بل إن له، كما يؤكد ويليام هوكينج من جامعة هارفارد، «وظيفة محددة وضرورية يجب أن يؤديها» علىٰ الرغم من حقيقة «أنه لا يوجد رأي موحد فيما يتعلق بماهية هذه الوظيفة»[٢]. كذلك أظهر إميل دوركايم، في رائعته: «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، ورغم لاأدريته المتذبذبة، الضرورة الوظيفية للدين في المجتمع[٣]. فوق كل شيء آخر، نجحت ملاحظات دوركايم الاجتماعية في إقناعه أن ثمة شيئًا «خالدًا في الدين»، والذي من المقدر له أن يصمد ويبقىٰ فيما وراء جميع الرموز الخاصة التي طالما غلف الفكر الديني نفسه بها مرارًا[٤]. إنها الملاحظة التي حملت أحد أشهر المنظِّرين المهتمين بدراسة أنواع الاحتياج الإنساني علىٰ مر التاريخ، أبراهام ماسلو، علىٰ الجزم بأن «الإنسان يحمل طبيعة من نوع أعلىٰ وأسمىٰ هي جزء من أساسي تكوينه»[٥]. حتىٰ داروين -وعلىٰ العكس من دعوىٰ دوكينز الكاذبة أنه بتناول «جرعة جيدة من العلم»[٦] بإمكان الملحدين أن يعيشوا حياة خالية من الشعور

---

(1) Spier, F. (2010) Big History and the Future of Humanity. Wiley-Blackwell, p. 136.

(2) Hocking, W. E. (1923) Illicit Naturalizing of Religion, Journal of Religion, Vol. 3, No. 6, (Nov.), p. 566; University of Chicago Press.

(٣) ينظر: Keenan, W.(2002) Post-Secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings, European Journal of Social Theory, 5; p. 280.

(4) Durkheim, E. (1915) The Elementary Forms of the Religious Life، trans. J.W. Swain. London: Allen & Unwin.

(5) Maslow, A. (1970) Religions, Values and Peak Experiences, New York, p. xvi.

(6) Dawkins, R. (2006) The God Delusion, p. 404-405 .

بالذنب- عبر عن مدىٰ الشعور بالألم الذي يعتري المرء حين يولي ظهره للإيمان. ففي رسالة أرسلها إلىٰ جوزيف دالتون هوكر في ١٧ يونيو ١٨٦٨م، كتب داروين بلهفة وشوق:

> «أنا سعيد بأنك كنت تحضر أوراتوريو المسيح: إنه الأمر الذي أرغب حقًا في سماعه مرة أخرىٰ، لكنني أجرؤ علىٰ القول بأنني أجد روحي ذابلة عن أن تقدره كما كانت تفعل في الأيام الخوالي؛ ثم إنني أشعر بكآبة في نفسي، إذ إنه مما يثير الانزعاج لدرجة فظيعة أن أشعر، كما يقع لي باستمرار، بأنني ورقة ذابلة تجاه أي موضوع باستثناء العلم. إن هذا الأمر يجعلني أحيانًا أكره العلم»[١].

لم يتفوه داروين بما يخالف الواقع. في كتابه القيم: «ما هي الحياة؟»، جادل إرفين شرودنجر بصورة مقنعة بأن العلم وحده لا يقدم شيئًا جاذبًا أو مثيرًا للاهتمام حول المعنىٰ العميق للحياة. إن جرعة العلم اللذيذة الخاصة بدووكينز تقف بالنسبة لشرودنجر -والذي لا بد أن أعترف بأنه أقوىٰ فكريًا من دووكينز بمراحل- صامتة بشكل مؤلم تجاه الأسئلة الكبرىٰ في الحياة[٢].

---

(1) Selected Letters of Charles Darwin: 1860-1870. Edited by Frederick Burkhardt, Cambridge University Press, 2008, p. 198.

(2) Schrodinger, E. (1992) What is Life? Cambridge University Press, p.138

اليوم، يستمسك علماء الأعصاب والفلاسفة الداروينيون[١] بأن العقل والإدراك والنفس ليسوا أكثرمن نواتج ثانوية للعمليات الكهروكيميائية للدماغ، وأن التجارب الدينية/ الروحية/ الصوفية لا تشير لأكثر من أحوال للدماغ، أو أوهام يمكن إعادتها للنشاط العصبي فقط[٢]. يرفض فيلسوف العقل الشهير توماس نيجل هذا الاستنتاج جملةً وتفصيلًا، إذ يعتبر ظهور العقل نفسه ظاهرة محيرة وجزءًا لا يتجزأ من الخطة الأساسية لتطور الكون. «بناء علىٰ ذلك»، يقرر عالم الأعصاب ماريو بورجارد وزميله دينيس أوليري، واللذان قاما بدراسة حيوية عصبية للتجارب الدينية/ الروحية/ الصوفية أخرجاها في عملهما: «الدماغ الروحي»، يعتقد أولئك العلماء والفلاسفة «أنه لا وجود لمصدر روحاني للتجارب الدينية/ الروحية/ الصوفية باعتقادهم أن العقل البشري يبتكر هذه التجارب، فبينما يقوم بذلك، فهو يبتكر الإله»[٣]. تصدىٰ بورجارد وزميله لتحليل هذه الدعاوىٰ في ضوء الأدلة الحيوية العصبية، وخلصا إلىٰ أنّ «النزعة الفائقة للاتصال بالإله، وبالعالم الروحاني، تمثل واحدة من القوىٰ الأكثر بساطة وعظمة في النوع الإنساني»؛ ولهذا السبب «فإن التجارب الدينية/ الروحية/ الصوفية تنبئ عن بعد أساسي في الوجود البشري». إن التجارب الدينية/ الروحية/ الصوفية، كما يخلُص المؤلفان، «تقع في قلب أعظم أديان العالم»، كما أنها «مما ينقل ويحكىٰ عبر كافة الثقافات»[٤].

---

(١) تشمل بعض الأمثلة دانييل دينيت وستيفن بينكر ومايكل شيرمر وبول كيرتز.

(٢) انظر: Nagel, T. (2012) Mind and Cosmos Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. Oxford University Press. فقد كرس معظمه للتدليل علىٰ صحة وجهة نظره هذه.

(3) Beauregard, M. and O'leary, D. (2007) The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul, HarperCollins, p. 289.

(٤) المصدر السابق: ص٢٩٠.

بعض الحقائق الدينية غير قابلة للتفنيد من خلال «معايير متعالية/تراسندنتالية» Transcendental Criteria، أي اختبار الحقائق الدينية من خلال سلسلة من المسلمات التي لا تعتمد عليها مثل هذه الحقائق أصلًا. سيكون الأمر مثل من يحاول قياس كتلة الإلكترون باستعمال مسطرة مدرسية. في الحالات التي لا يمكن فيها تطبيق «المعايير تراسندنتالية»، لا يمكن للشخص إلا أن يعتمد التجربة الذاتية بإخلاص، ويحكم من خلال ما يعرف بـ «المعايير المحايثة أو القريبة» Immanent Criteria. هناك أوضاع للحقائق الدينية لا تتيح نفسها للفهم (أو، بتعبير فيبر، للفقه verstehen) إلا من خلال المعايشة الشخصية الصادقة، لا من خلال التفكُّر النظري المجرد فحسب. لكن يُراعىٰ أنه لا يمكن الوثوق بهذه الحقائق الدينية ومعاييرها المحايثة حتىٰ تشكل جزءًا من نظام اعتقادي يمتاز بالتكامل والخلو من التناقضات في استيعاب مختلف أبعاد الخبرة البشرية.

مع ذلك يصر العديد من التطوريين علىٰ أن الدين نتيجة تطورية، ومن ثمة فهو، كما يمكن للمرء أن يستنتج بشكل مبرَّر، منتَج تطوري يتسم بنفس المقبولية الطبيعية التي يتسم بها وجود البشر أنفسهم. وفي بعض المناسبات، يؤكد مثل هؤلاء التطوريين أن الدين، عمليًا، قد تطور ليلبي حاجات اجتماعية أساسية، وبالتالي، فقد حدد بقوة طريقة صياغة التاريخ (مثلًا، دور البروتستانتية في صناعة الرأسمالية أو الإسلام في تحرير العرب من الجهل وجذب انتباههم إلىٰ أهمية التفكير والاستكشاف).

لكن مثل هؤلاء التطوريين يناقضون أنفسهم حين يصورون الدين علىٰ أنه انحراف وشذوذ -العنوان الذي اختاره الفيلسوف والتطوري دانييل دينيت لأحد أهم كتبه، هو: «الدين كظاهرة طبيعية»!- وفائض عن الحاجة، وظاهرة ثانوية ضارة يجب القضاء عليها أو كبتها، أو علىٰ الأقل دفعها إلىٰ الهوامش القصوىٰ من الحياة البشرية. إن هذا يشبه الادعاء بأن آكلات اللحوم قد تطورت طبيعيًا غير أنه يجب القضاء عليها لمجرد كونها مفترسة (تقتل كائنات أخرىٰ وتتغذىٰ عليها)، رغم التبعات الكارثية التي سيجلبها انقراض هذا النوع علىٰ النظام البيئي للحياة البرية. والآن هل نحن مستعدون للاحتجاج بذريعة مشابهة لنفعل بالدين ما كنا سنفعله بآكلات اللحوم؟! وأما التناقض الأكثر إثارة للانتباه فهو دعواهم بأن الأساطير والخرافات الموجودة اليوم هي لوازم طبيعية للوعي المتطور للإنسان، بينما يفشلون علىٰ نحو بائس في تفسير سبب الحاجة إلىٰ التعامل مع الأساطير والخرافات كأمور غير طبيعية. لقد أدرك المفارقة السابقة ستيفن ميثن، أستاذ الأركيولوجيا البارز بجامعة ريدنغ، في مقاله القيّم: «الرمزية وما فوق الطبيعي»، واقترح مقاربة أكثر معقولية حين كتب:

> «توحي سجلات ما قبل التاريخ الأركيولوجية، بأضرحتها وتماثيلها، بأن العديد من أولئك الناس الذين عاشوا قبل عصر التدوين آمنوا أيضًا بأشياء فوق طبيعية. بل يمكن الجدال بأن الإيمان بأمور فوق طبيعية ظاهرة عالمية بين المجموعات البشرية -أو علىٰ الأقل إلىٰ أن ظهر الإلحاد في الماضي القريب جدًا. وكما نبهت سابقًا، هذا الإيمان بما هو فوق طبيعي يثير مشكلة أمام أولئك الذين يعتقدون أن العديد من الخصائص الحرجة للبشر يمكن تفسيرها في ضوء نظرية التطور. يفترض الاتجاه التطوري أن عملياتنا الفكرية قد صُقِلت بواسطة الانتخاب الطبيعي لكي تطابق حقائق هذا العالم- كان سيحظىٰ أولئك الأفراد الذين تحقق لهم هذا الأمر بقدرة أكبر علىٰ

التكاثر الناجح. من هذا المنظور، سيكون الذين استسقوا الله، عوضًا عن قضاء الوقت في بناء قنوات الري، أضعف من أن ينقلوا جيناتهم للجيل التالي أثناء المنافسة مع الذين أعدُّوا عدتهم للعمل؛ وأما أولئك الذين اعتقدوا أن الامتناع عن الزواج جزء من تنسكهم الديني فإن موقفهم كان سيكون أصعب. إن ما يثير الحيرة بشكل خاص من منظور تطوري ليس مسألة وجود ما يبدو أنها أفكار وسلوكات سيئة التكيف فحسب، وإنما تغلغلها الظاهر علىٰ نطاق واسع جدًا بين المجموعات السكانية البشرية. يبدو أن الاستعداد الكامن للإيمان بالأمور فوق الطبيعية سمة عالمية للعقل البشري، وفي الأغلبية الساحقة للأفراد تم تجسيد هذه النزعة بالفعل، فكيف يمكن لهذا أن يكون؟»[1].

فوق ذلك يخشىٰ دوكينز وأنصاره من التفسيرات الطبيعانية (التكيفية) للدين؛ لأنه بالعمل علىٰ إيجاد قاعدة طبيعية للدين، فإن القائلين بالتكيف إنما يعطون شرعية لقضية الدين ويبررون وجوده. إن قلق دوكينز، كما يبدو، آت من أن المؤمنين يتم تزويدهم باستمرار بذخائر من الحجج العلمية الداعمة لفكرة الإله والتجربة الدينية. إن القائلين بالتكيف، لكي نعطي القارئ لمحة عن التهديد الذي يمثلونه لآراء دوكينز، «يركزون علىٰ الفوائد التي يقدمها الدين، مثل المزيد من التناسق الاجتماعي والمنافع الفردية الناجمة عنه، كتحقيق صحة بدنية وعقلية أفضل وطول عمر أكبر» (ساندرسون: ٢٠٠٨م)[2]. إن عدّ هذه «البركات» للدين يكاد يعادل القول بأنه «رغم الصفات المميزة وغير الاعتيادية للدين . . .فإن

(1) Mithen, S. (1999) Symbolism and the Supernatural. In Dunbar, R. et al. (eds.) The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View, Rutgers University Press, New York, p.149.

(٢) انظر: Sanderson, S. K. (2008) Adaptation, Evolution, and Religion. Religion; 38: 141-156

الدين، من بعض النواحي، طبيعي تمامًا، لذا فمن الطبيعي تمامًا أن يكون المرء متدينًا» (باريت: ٢٠٠٠م)[(١)].

عند معاملة الدين وتقديسه كأمر طبيعي، فإن حجة دوكينز تصبح هي الأخرىٰ أكثر غرابة وأبعد عن الطبيعية. ولكي لا يبدو كلامه متضاربًا، يستخدم دوكينز تكتيكًا مختلفًا، وهو تصوير الدين علىٰ أنه خطأ طبيعي، علىٰ أنه جرثومة أصابت العقل، أو أنه عدم نضج، علىٰ أقل تقدير! ربما فسّر اضطراب مثل هذه الدعاوىٰ المادية، ولو بشكل جزئي، ميل الأنثروبولوجيين التطوريين إلىٰ الحديث عن «التوحيد» باعتباره أسطورة متقدمة، أو كما يحلو للبعض، أحد أعظم إنجازات الأديان العليا المعاصرة! لكن، قبل المضي قدمًا، لا ينبغي أن يحتفي هؤلاء كثيرًا بصحة هذا الافتراض الذي جرىٰ كثير من الدراسين علىٰ اعتماده عن أوغست كونت دون تمحيص. لا يجد دانيال برنتون (١٨٣٧-١٨٩٩م)، بروفيسور علم الآثار والأجناس في جامعة بنسيلفانيا، عناءً في الإشارة إلىٰ مكمن الخطأ، وذلك في عمله المهم «أديان الناس البدائيين»، وفيه كتب:

> «لقد تبين بما يكفي أن معرفة وعبادة الآلهة القبلية والوطنية، وحتىٰ الإله الأعظم الذي هو حاكم وخالق العالم، كانت حاضرة بين قبائل الساحل الغربي من إفريقيا».

ليستنتج من هذا أن:

> «الصرح الواهي الذي أقامه أوغست كونت لتمثيل التقدم الديني للأعراق، مبتدئًا بطور الأرواح البدائي، مرورًا بالشركي، ومنتهيًا بالتوحيد، يهوي عاجزًا إلىٰ الأرض»[(٢)].

---

(١) انظر: Barrett, J. (2000) Exploring the Natural Foundations of Religion. Trends in Cognitive Sciences; Vol. 4, No. 1, p. 29, 33.

(2) Brinton, D. (1898) Religions of Primitive Peoples. G. P. Putnam's Sons, p. 133

وبحسب آندرو لانغ، والذي يصفه عالم أنثروبولوجيا الثقافات بول رادين بالمفكر الجسور، أحد أكبر أخطاء المدرسة التطورية في علم الأعراق البشرية هو افتراضها أن الإيمان بالرب الأعظم لم يوجد قط في أي من القبائل التي تدعىٰ بدائية[1]. ختامًا، وبعد بسط حقائق النقاش السابق، من المفيد الخلوص إلىٰ حقيقة كلية مرشدة حول محورية الظاهرة الدينية. كل نشاط في الفضاء الإنساني مدفوع بإشباع احتياج ما، لا يستثنىٰ من ذلك النشاط العلمي والاشتغال المعرفي؛ فالكل مدفوع باحتياج، هذا إن لم يخلق احتياجًا جديدًا. ولما كان السعي الإنساني برمته كذلك، كان الرهان الحقيقي هو إيجاد أشمل إشباع لأعمق احتياج. لا شيء أجدىٰ لذلك من دين صحيح، ويلفت ظهير الدين الروذراوري انتباهنا إلىٰ سمة أساسية من سمات الأثر الدائم للدين الحق، مقارنة بأي أثر منافس، فيقول:

> «لكلّ قوم سعادة تجري إلىٰ أجل معدود، وتنتهي إلىٰ أمل محدود، ثم تعود إلىٰ نقصان وزوال، وتغيّر من حال إلىٰ حال، إلّا سعادة الدين فإنّها إلىٰ نماء، فإذا انفصلت من دار الفناء اتصلت بدار البقاء»[2].

والبحث عن الدين الحق، وما عساه أن يكون، هو موضوع المبحث التالي.

---

(1) Radin, P. (1927) Primitive Man as Philosopher. D,Appleton and Company, p. 345.

(٢) ذيل كتاب تجارب الأمم، ظهير الدين أبي شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، ملحق بكتاب: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، لأحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تحقيق/ أبو القاسم إمامي، طهران، ٢٠٠٠ م، المجلد ٧، ص٥.

تصنيف إجرائي مجمل للأديان الكبرىٰ

في الصفحات القادمة، سيُعرَّف القارئ بصورتين من الدين: الدين التقليدي والدين الحق. وكما يمكن للقارئ أن يلاحظ، هذا تصنيف غير مجرد من الأحكام القيمية؛ لأنه يميز بشكل متعمد إحدىٰ الصورتين علىٰ أنها باطلة (الدين التقليدي) والأخرىٰ علىٰ أنها حق (الدين الحق)، إيمانًا بأن تولستوي كان محقًا حين لاحظ أنه:

> «في كافة المجتمعات الإنسانية، وفي فترات معينة من حياة تلك المجتمعات، دائمًا ما حلت بعض الأوقات التي انحرف فيها الدين عن معناه الحقيقي، ثم أخذ هذا الانحراف يزيد أكثر فأكثر، حتىٰ فقد الدين معناه الرئيس، وحين تحول إلىٰ صيغ متحجرة أخذ يذبل، ومن ثم أخذ تأثيره علىٰ حياة الناس يضعف أكثر فأكثر».

وأن الجماهير لم تعد تسترشد بالدين الحقيقي وإنما:

> «بالعادات الشعبية والقوانين التي تسنها الدولة»[١].

سنقوم ببسط الكلام عن هذا التصنيف حين نبلغ موضعه، لكن ربما يكون من المفيد الآن أن نتبنىٰ بقدر الإمكان تصنيفًا وصفيًا للأديان الكبرىٰ في العالم يقسمها إلىٰ فئتين. تشمل الفئة الأولىٰ ما يمكن أن نطلق عليه «الأديان النبوية»، بينما تشمل الفئة الثانية ما يطلق عليه أحيانًا «الأديان غير النبوية»[٢]. تشير الفئة الأولىٰ بشكل أساسي إلىٰ الأديان الثلاثة الكبرىٰ: اليهودية والمسيحية والإسلام. أحيانًا يطلق علىٰ هذه الثلاثة اسم «أديان التوحيد» أو «الأديان الإبراهيمية». ويطلق عليها لفظ «نبوية»، لأنها تنطوي علىٰ الإيمان بهدي إلهي متعال أوحي إلىٰ رسلها. وتشمل الفئة الثانية جميع الأديان الرئيسية الأخرىٰ وأبرزها: الهندوسية والبوذية وديانة السيخ والزرادشتية، وعلىٰ الرغم من كون الأخيرة تعد ديانة غير

---

(١) في الدين والعقل والفلسفة، ليف تولستوي، ترجمة/ يوسف نبيل، ٢٠١٨م، ص١٢٦.

(2) Naik, Z. (2007) The Concept of God in Major Religions. Darrusalam, p. 9 .

نبوية، إلا أن هناك دعوىٰ ضعيفة بأن للزرادشتية أصلًا ربانيًا. أما ديانة السيخ ففرع عن الهندوسية وطبيعة الأخيرة مثيرة للارتباك جدًا، إلىٰ الدرجة التي دعت أنجوس وودبيرن لأن يكتب:

«الشرك والهينوثية[١] ووحدة الوجود والتوحيد، يمكن العثور عليها جميعًا داخل الهندوسية، بحيث إن المعالجة العميقة للاهوت الهندوسي من وجهة النظر التاريخية ستكون مهمة تحتاج إلىٰ فيلق من العلماء الذين ربما يكرسون سنوات طويلة لتلك الدراسة»[٢].

ومثل الهندوسية، يمكن بسهولة وضع أصول البوذية والزرادشتية موضع الشك؛ ويمكن ذلك أيضًا فيما يتعلق بمصداقية الطريقة التي وُثقت بها كتبهما المقدسة ومن ثم نقلها. إن الغالبية العظمىٰ من المؤمنين بالأديان غير النبوية يقرون بحقيقة أن كتبهم، رغم وضعها موضع التقديس، ليست وحيًا ربانيًا أصيلًا[٣]، وأنها علىٰ الأحرىٰ عبارة عن تآليف وكتابات ومقولات لأشخاص موقرين، رغم كونهم في بعض الأحيان مجهولين، تم نقلها من جيل إلىٰ آخر. وكما يُسجل البروفيسور جون بلاكي:

«من المعروف أن الترتيب الزمني والتأريخ الدقيق هي نقاط الضعف في الأدبيات الهندوسية: وبذلك يلزمنا ألا نتوقع إمكانية البدء بأي مذكرات محددة بشكل جيد

---

(١) الشرك هو عبادة آلهة متعددة بينما تعتبر الهينوثية عبادة إله واحد مع الإيمان بوجود آلهة أخرىٰ Bowker, J. (1997) The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, p. 696.

(2) Woodburne, A. S. (1925) The Idea of God in Hinduism, The Journal of Religion, Vol. 5, No. 1, January, p. 52.

(٣) علىٰ وجه العموم، «أديان الهند الأساسية مستلهمة لا عبر رؤىٰ نبوية» وإنما من «شهادة حول هشاشة الوجود الإنساني». كما أنها «تعرض لا الخلاص الشخصي، بل العزاء بشأن قدر لا مهرب منه». (انظر: النظام العالمي: تأملات حول طلائع الأمم ومسار التاريخ، هنري كيسنجر، العبيكان، ٢٠١٥م، ص١٩١).

وموثقة بشكل معتمد لأي مصلح عظيم من رجال الديانة (الديانات) البراهمانية»[1].

من أبرز الخصائص المشتركة بين الديانات غير النبوية احتواؤها جميعًا علىٰ درجات متفاوتة من الشرك والهينوثية، فالهندوسية علىٰ سبيل المثال «تحتوي عبادة الطبيعة وعبادة الأسلاف وعبادة الحيوانات وعبادة الأصنام وعبادة الشيطان وعبادة الرموز وعبادة الذات وعبادة الإله الأعظم»[2]. وديانة الإغريق القدماء، وهي ديانة تحتوي علىٰ العديد من الآلهة والإلهات، يمكن إدراجها بصورة مثالية تحت هذا التصنيف. لكن من بين الحقائق المفاجئة للبعض حقيقة وجود بصمات وثنية صريحة في الديانة المسيحية؛ إذ يؤكد عدد من الدارسين والأنثروبولوجيين البارزين الذين سأسرد أسماءهم ومقولاتهم بعد قليل علىٰ أن المسيحية القديمة، رغم كونها ديانة توحيد في الأصل، قد استوعبت في مراحل تالية صورًا ورموزًا عديدة للوثنية واحتفظت بها، ومن أكثرها وضوحًا للعيان مُعتقَد الإله ذي الأقانيم الثلاثة[3].

أنجز مؤرخ الأديان الإيطالي المشهور، رافاييل بيتازوني، معالجة منهجية دقيقة لمسألة التثليث في دراسته المفصّلة: «الأصول الوثنية للتمثيل ثلاثي الرأس للثالوث المسيحي»، بين فيها أن «وجود تمثيلات لإله ثلاثي الرأس في مواضع تمتد من أقصىٰ أوروبا البربرية إلىٰ أقصاها يعد أمرًا مهمًا من حيث العلاقة بنشأة الصورة ثلاثية الرأس للثالوث المسيحي»[4]. وبالاعتماد علىٰ الأدلة المتاحة، أكد بيتازوني علىٰ وجود «إسهام إيجابي في المشكلة التاريخية المتعلقة بالصورة ثلاثية الرأس للثالوث المسيحي، والذي يدل علىٰ وجود أصل وثني»[5]؛ كما أكد بشكل

---

(1) Blackie, John S. (1878) The Natural History of Atheism, New York, 1878, p. 111

(2) Theertha, D. (1992) History of Hindu Imperialism, Madras, p. 178 .

(٣) علىٰ النقيض من المثلثين، هناك التوحيديون الذين يرفضون ألوهية يسوع ويؤمنون بوحدانية الإله.

(4) Pettazzoni, R. (1946) The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 9, (edit.), p.136.

(٥) المصدر السابق: ص١٤٩. وهي ملاحظة تاريخية سجلها أبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي: «والروم كانت تعظم الأصنام قبل ذلك وتصورها في الهياكل، فبقيت علىٰ ذلك بعد إضافتها إلىٰ المسيح فصوروا المسيح وأمه عوضًا عن الأصنام». انظر: مفيد العلوم ومبيد الهموم، المكتبة العصرية، ص٥٧٢.

إضافي أن مما زاد «من قوة هذه النظرية اكتشاف عدد من التمثيلات الأيقونية للإله الجالي ثلاثي الرأس علىٰ الآثار الجالو-رومانية»[١].

العالم الآخر هو البروفيسور تيموثي جريجوري من جامعة أوهايو. بصفته متخصصًا في التاريخ البيزنطي وعلم الآثار القديمة، يملأ جريجوري جعبتنا المعرفية بدليل أثري يؤكد علىٰ بقاء الوثنية الإغريقية واستمرار أثرها في بدايات المسيحية. ويجادل جريجوري بأنه في ضوء الأدلة المتاحة «يبدو أنه من التهور نبذ احتمالية أن بعض مظاهر الوثنية قد امتدت إلىٰ المسيحية الإغريقية»[٢]. وتشمل الأدلة تحويل المعابد الوثنية إلىٰ كنائس، وقرب العديد من الكنائس المسيحية القديمة (الباسيليكات) من مواضع تقديس الأوثان المهمة، وإظهار شواهد القبور المسيحية لمتحولين إلىٰ المسيحية ممن احتفظوا بأسمائهم الوثنية، والأهم من ذلك كله المظاهر الدينية التي تبدو متوازية بشكل ملحوظ بين الوثنية والمسيحية[٣]. يقول جريجوري:

> «حقًا، كان ينبغي لنا أن نشعر بشدة المفاجأة لو لم تكن تلك هي الحال... هناك الكثير من الأسباب الداعية إلىٰ توقع بقاء الوثنية بشكل واضح حتىٰ الفترة البيزنطية. أما ما يعد أكثر صعوبة في استيعابه فهو الوسيلة التي تمكنت بها العناصر الوثنية من سلوك طريقها إلىٰ ثنايا الممارسات والمعتقدات المسيحية»[٤].

وفي سياق الحماسة لكسب قلوب وعقول المزيد من المتحولين عن الوثنية، كانت القيادات المسيحية علىٰ استعداد لتقديم تنازلات باهظة الثمن، حتىٰ «أصبحت المسيحية» بحسب استنتاج جريجوري «محتوية لوجهات نظر كانت تتمتع

(١) المصدر السابق: ص١٤٩.

(2) Gregory, T. (1986) The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay. The American Journal of Philology, Vol. 107, No. 2, p 235-236.

(٣) الموضع السابق: ص٢٣٥-٣٦، ٢٣٩.

(٤) الموضع السابق: ص٢٣٠، ٢٣٦.

بالقبول التام في مشاعر أولئك الذين كانوا من قبل من الوثنيين»[١]. ولعل استحضار المشهد الأصلي للثقافة التي ترعرع فيها هذا الطور من المسيحية يزيد من اقتناعنا بصحة الاستنتاجات السابقة. في هذا الصدد يلفت الأنثروبولوجي المعروف جيمس فريزر، في عمله البارز: «الغصن الذهبي»، انتباهنا إلىٰ أن:

> «عبادة الأم العظيمة للآلهة وعشيقها أو ابنها كان سائدًا جدًا في ظل الإمبراطورية الرومانية. إذ تثبت النقوش أن كليهما كانا موضع استقبال للتشريفات الإلهية، سواء علىٰ الانفراد أو معًا، ليس في إيطاليا فحسب، خاصة روما، وإنما أيضًا في محافظات أخرىٰ، لا سيما أفريقيا، وأسبانيا، والبرتغال، وفرنسا، وألمانيا، وبلغاريا. لقد استمرت عبادة الناس لهما إلىٰ ما بعد تأسيس النصرانية علىٰ يدي قسطنطين»[٢].

كذلك لاحظ الفيلسوف البارز إرنست كاسيرر، في دراسته الرائدة عن تطور الرموز، والدور الذي لعبته في مختلف مناشط السعي البشري، لاحظ أن النصرانية احتضنت الدلالة الرمزية للشمس والنور عند أوائل الرومان كصورة من صور التعبير الوثني. كتب كاسيرر في المجلد الثاني من «فلسفة الأشكال الرمزية»:

> «لم تعد الشمس والنور الرأس الألوهي العظيم godhead، وإنما استمرا بصفتهما الرمزين الأكثر تمثيلًا لما هو إلهي، للإرادة الإلهية تجاه الخلاص وقوة الخلاص. لقد كانت الفاعلية التاريخية والانتصار التاريخي للنصرانية

---

(١) المصدر السابق: ص٢٤٢. في سياق مماثل يشير الأنثروبولوجي طلال أسد (٢٠٠٩م) إلىٰ أنه ليس بغريب، ولا من قبيل المصادفة، أن تشتمل المسيحية المبكرة علىٰ قائمة من المعتقدات والممارسات الوثنية ضمن الوثائق المتعلقة بالتوبة واستقبال المتحولين الجدد للمسيحية .Penitentials انظر:
Asad, T. (2009) The Idea of an Anthropology of Islam, Qui Parle, Vol. 17, No. 2, p. 6.

(2) Frazer, J. (2013) The Golden Bough: A Study of Magic and Religion. Simon and Brown, p. 356.

> مرتبطين أشد الارتباط بقدرتها علىٰ احتواء وإعادة تشكيل المفاهيم الأساسية للطوائف الوثنية عن الشمس والنور»[١].

أخيرًا، أقتبس من كلام جوزيف بوميروي ويدني الذي يعد تلخيصه للموضوع الذي نبحثه ذا أهمية كبيرة:

> «لقد قامت الكنيسة اللاتينية الغربية، والتي نشأت تحت التأثير التشكيلي للشركيات الأصلية، قامت، من بين الجميع، بإحداث أعظم انحراف عن التوحيد الأصلي للعهد القديم وعن التعاليم البسيطة لعيسىٰ الناصري. هنالك، لم يعد إله إبراهيم الواحد واحدًا، بل ولا حتىٰ ثلاثة، ولكن آلهة كثيرة. وفي وجود الأب والابن والروح القدس والعذراء وتعظيم أعداد لا تحصىٰ من القديسين، تكونت عمليًا سلالة من الآلهة (ثيوجونيا) تنافس تلك التي اشتهرت في سهول الجانج الهندية»[٢].

❀ ❀ ❀

لا تعد اليهودية استثناءً مما سبق. مثل المسيحية، تدّعي اليهودية انتماءً قويًا إلىٰ التوحيد. وقد كان هذا هو الواقع قبل أن تتعرض للتزييف المباشر وغير المباشر. في الصفحات القادمة، سيتم تعريف القارئ بما أصبح يعرف بالدين التقليدي .الدين التقليدي قد يكون من اختراع الناس، أو نسخة مشوهة أو مُساءة التفسير من الدين الحقيقي، أو خليطًا من كليهما. وكما سنرىٰ، فإن هناك أدلة قوية علىٰ أن اليهودية دين يحمل الكثير من الأمارات المميزة للدين التقليدي. فبالإضافة إلىٰ الاحتواء علىٰ تصويرات تجسيمية صريحة للإله، احتوت اليهودية

---

(1) Cassirer, E. (1955) The Philosophy of Symbolic Forms; Vol. 2: Mythical Thought. Yale University Press, p. 102.

(2) Widney, J. P. (1932) The Genesis and Evolution of Islam and Judeo-Christianity, Pacific Publishing Company, Los Angeles, California, p. 213-214.

القديمة علىٰ رموز وثنية عديدة. وسأشير إلىٰ دراسة واحدة تدعم هذه النتيجة. مستوحيًا استنتاجاته من العديد من المصادر الدينية والتاريخية، نشر الدكتور جاكوب نوسنر، باحث مشارك في التاريخ اليهودي في معهد فيليب لوون للدراسات اليهودية المتقدمة بجامعة برانديس، دراسة (١٩٦٣م) أكد فيها أنه «بعد قرن من سقوط أورشاليم (بعد العام ٧٠م)، كانت رموز وثنية من مختلف الأنواع منتشرة علىٰ ما يبدو في الأبنية العامة والمقابر اليهودية»؛ وأنه في ذلك العصر، «كان الاستخدام اليهودي للرموز الوثنية التي سبق إهمالها ميزة عامة لكل الديانة اليهودية». هكذا لاحظ نوسنر الذي طفق يتعجب «لماذا بدا أن بعض اليهود قد بدؤوا في استخدام رموز ذات دلالات غامضة مقتبسة من مصادر تنتمي بشكل تام إلىٰ الوثنية، وكيف كان هذا الاستخدام مطابقًا لسياسات التانايم»[١]. ثم يختم:

> «نحن نواجه، نتيجة لذلك، مشكلة تفسير السبب وراء الاستيلاء علىٰ مجموعة الرموز الوثنية، والتي كان أغلبها يتعلق بصورة ما بخلاص الإنسان وتحقيقه للتوحُّد مع الإله، من قِبَل اليهود لأغراض دينية يهودية»[٢].

في ضوء التحليل السابق، يمكن المجادلة بأنه لكي ينجح أي دين في تقديم نظام تفسيري شامل، فإنه لا بد أن يخدم سعي الإنسان نحو الأخلاق العليا والقيم الربانية. تأسيسًا علىٰ هذا المبدأ، دعا إسماعيل راجي الفاروقي، المفكر الإسلامي المعروف بدراساته المقارنة في الدين، إلىٰ ضرورة التوفر علىٰ معيار أمين يمكن الاستناد إليه في الحكم علىٰ مضامين دين ما ومعرفة الدخيل منها والأصيل[٣]. «وهذا ما فعله في تحقيق تحريف التوراة»، تقول ليندا بوعافية،

---

(١) التانايم تعبير يشير إلىٰ حاخامات (حكماء) زمن الميشناه اليهود. والميشناه هي مدونة للقوانين اليهودية الشفهية.

(2) Neusner, J. (1963) Jewish Use of Pagan Symbols after 70 C.E., The Journal of Religion, Vol. 43, No.4, (Oct.), p. 278, 288, 289, 293..

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي ومنهجه في نقد الأديان (اليهودية أنموذجًا)، ليندة بوعافية. ضمن مجموعة أبحاث في: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير/ د. فتحي ملكاوي وآخرون، دار الفتح، ٢٠١٤م، ص١٥٢.

الباحثة التي درست إسهامات الفاروقي في نقد الأديان، «عندما تبيَّنَ منها العصبية، إذ جاء كتابهم المقدس مشبعًا بالتعصب العرقي، والسلالي لهذا الشعب، وهذا ما لا يليق بالله بوصفه ربًا للعالمين، فلا أخلاق، ولا كمال، ولا ربانية، بل النقيض، ولذلك عد الفاروقي ذلك أمارة تحريف»[1].

(١) المصدر السابق.

عند هذه النقطة، قد يثير المرء شكوكه حول مدىٰ صحة الدين ويتساءل: «لِمَ تبدو الإجابات التي يقدمها الدين غير مُرضية؟ لماذا يوجد الكثير من التشاحن بين الطوائف الدينية؟ لِمَ لا يستطيع الدين التوصل إلىٰ تفاهم مع العلم (أو بلقب ازدرائي: «العلموية»)؟ ولماذا يبدو في بعض الأحيان مقاومًا للواقع؟»

إن أسئلة مفخخة من هذا القبيل تنسب جنس الدين إلىٰ سلبية غير قابلة للمحو. إن المبتلَين بمثل هذه الأسئلة لديهم، بشكل لا يمكن إنكاره، العديد من الأدلة الداعمة لموقفهم. حقًا، لقد كان الدين، في فترات تاريخية مختلفة، مصدرًا للعديد من المآزق. لقد شُنّت حروب وحشية غاشمة باسم الدين. الشوفينية الدينية، محاكم التفتيش الوحشية، اضطهاد العلماء، والصراع مع العقل وغمط الحقائق، كل هذا يعد من بين الفظائع التي جلبت سخط العديد من الناس. لكن، وهذه المسألة في غاية الأهمية، عن أي دين نتحدث هنا؟ لما أتىٰ فرانسيس بيكون علىٰ ذكر الأسباب الدينية المؤدية إلىٰ الإلحاد، جعل منها «التفرُّق في الدين» و«مخازي القساوسة»[1]، لكنه لم يفكر ولو للحظة أن يكون الإلحاد هو البديل المشروع؛ بل قال معقبًا علىٰ ما سبق:

> «أولئك الذين يجحدون الله يدمِّرون نبل الإنسان، ذلك أن الإنسان بلا ريب مجانس للبهائم ببدنه، فإن لم يقترب من الله بروحه، فإنه ليس أكثر من مخلوق سافل وضيع. وبالمثل، يُفسِد ذلك الجحد شهامته، وعلو شأن الطبيعة البشرية . . . والإنسان حين يُطَمئِنُ نفسه بالتوكل علىٰ حفظ الله وفضله، فإنه يجمع قوة إيمانية لا يمكن أن تستقل الطبيعة البشرية لوحدها بتوفيرها»[2].

(1) Bacon, F. (1859) The Essays: Counsels, Civil and Moral & The Wisdom of the Ancients. Boston: Little, Brown and Company. p. 110.

(٢) المصدر السابق.

إذن، لنتساءل مجددًا: هل نعني دينًا معينًا أم الدين بجميع صوره؟ تعيدنا هذه التساؤلات إلىٰ ملاحظة جورج سانتايانا المهمة في موضع سابق من هذا الكتاب، والتي تقترح تحديد حديثنا عن الدين، والحاجة إلىٰ الفصل بين نوعين من الدين: الدين التقليدي والدين الحق. بالمقابلة بين هذين، ربما يكون القارئ قد قفز بشكل صحيح إلىٰ النتيجة، وهي أن الدين التقليدي -لا الدين الحق- هو عدونا. في هذا الصدد، كتب جون بودين:

> «كثيرًا ما شارك الدين التقليدي في المؤامرة مع عواطف الناس، مدعّمًا عمايتهم من خلال الإذعان المخدِّر أو الإخلاص غير الموجَّه، تابعًا راية الرغبة الأنانية للإنسان في القوة. لكن عندما نتحدث عن الدين الحق، لا يمكن الاكتفاء بمُثُل مجردة عن الإنسانية. إن قضية الدين الحق لا بد أن تكون الخير العام للإنسان. إن الولاء له لا تحده حدود قومية أو عرقية، وهذا لأنه لا سبيل إلىٰ الولاء لأمة ليس لها ولاء في نفس الوقت لبني الإنسان. إننا لا يمكن أن نعبد إلهًا قوميًا. إن مصيرنا مشترك علىٰ المستويين الروحي والمادي»[1].

يمكننا بسط الكلام حول تفريق بودين الوجيه لنحصل علىٰ المزيد من الفهم لمواصفات الدين التقليدي. قد يكون الدين التقليدي من اختراع الثقافة أو التقاليد المحلية، أو نسخة/تفسيرًا/تطبيقًا مشوهًا للدين الحقيقي، أو خليطًا من كليهما. في ثنايا الصفحات القادمة، سنقوم بالتعرض للعوامل الأساسية التي أسهمت بشكل كبير في تطور الدين التقليدي. وفي كل حالة، سأقوم بالاستشهاد بأديان معينة كأمثلة. لكن، وقبل أن نغادر هذا الجزء، دعونا نتذكر حقيقة هامة. إن الدين التقليدي، بالمقابلة مع الدين الحق، يفتقر إلىٰ ثلاث ميزات ضرورية: الأولىٰ هي حمل الإنسان علىٰ التواضع كونيًا واجتماعيًا ونبذ الاستكبار المعرفي

---

(1) Boodin, J. E. (1915) The Function of Religion. The Biblical World, Vol. 46, No. 2, (Aug.), p. 71-72..

والأخلاقي؛ والثانية هي القابلية للتطبيق الشامل (علىٰ كل أحد وفي كل زمان)؛ والثالثة هي القدرة علىٰ الحفاظ علىٰ أصالته. لكن هنا نقطة تستحق التوضيح قبل المتابعة، وهي الفرق بين عالمية دين ما وشموليته. فكونه عالميًا لا يعني شموله، لأن صفة العالمية تتعلق بنطاق المخاطبين به، بينما تتعلق صفة الشمولية بالمساحة التي يغطيها الدين في حياة الناس. حين صنف اللاهوتي الفرنسي أوغست ساباتيير، علىٰ سبيل المثال فقط، الإسلام مع المسيحية والبوذية كأديان «عالمية»، ولكن «بدرجات متفاوتة جدًا»[1]، فإنه لم يتعرض لجودة استيعابها لمختلف أوجه النشاط البشري (في الواقع هو يصرح -مُخطئًا بلا شك- بأن الإسلام ليس إلا شكلًا دونيًا منحدرًا من المسيحية).

ورغم تعذر حصر جميع الميزات الممكنة للدين الحق، يمكن اعتبار الميزات الثلاث المشار إليها سابقًا أوصافًا ظاهرةً للباحثين عنه وسط الركام. تهيئنا أولىٰ الميزات المذكورة أعلاه لقبول الحق ومقاومة الكبر الذاتي والعبودية للآخرين، ابتداءً من العبودية للمجتمع وانتهاءً بالعبودية للمؤسسات السياسية والدينية والمدنية علىٰ السواء. حول هذه الميزة، يمكن أن نتفق مع شلايرماخر حين كتب: «ما الذي يرفضه الدين أكثر من الغطرسة الجامحة التي يحملها حُكَّام الناس، أصحاب التوجهات المادية والقوانين الأبدية التي يتحدَّون بها إرادة العالم؟ وما الذي يشحذه الدين، ويقع في صميمه، أكثر من الإشراق الروحي والخشوع والاعتدال والتواضع؟»[2]. ونحن نجد صدىٰ هذه الميزة في عبارة ربعي بن عامر[3] الشهيرة أثناء حواره مع رستم فارس: «ابتعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلىٰ عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلىٰ سعتها، ومن جَور الأديان إلىٰ عدل الإسلام»[4].

---

(1) Sabatier, A. (1897) Outlines of a Philosophy of Religion: Based on Psychology and History. Hodder and Stoughton, p. 99.

(٢) عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ترجمة/ أسامة الشحماني، ٢٠١٧م، دار التنوير، ص٤٠.

(٣) أحد أصحاب النبي محمد ﷺ، وقائد وفاتح إسلامي بارز.

(٤) البداية والنهاية، ابن كثير، ج٩، ص٦٢٢، دار هجر، ٢٠٠٣م.

أما الميزة الثانية فتدعم قدرة الدين علىٰ تلبية المتطلبات المتنوعة لبني البشر، بينما تحافظ الميزة الأخيرة علىٰ هوية الدين وطابعه الأصيل .الدين التقليدي، من جهة أخرىٰ، يتأثر ولا يكاد يؤثر، وهو دائم الخضوع لعوامل التشكيل الحضاري لكنه نادرًا ما يشكل الحياة البشرية دون أن يتنازل عن أصالته أو دون فشل في تلبية بعض الاحتياجات. الناس والثقافة المحلية والفلكلور الشعبي والسياسة، هؤلاء هم رافد الدين التقليدي في الغالب أو من يشكّلون، كشأن قطعة من الصلصال، ما كان يومًا ما دينًا حقًا في أي شكل يريدون. يورد ستيوارت مينز مثال المسيحية:

> «لقد تعرضت المسيحية نفسها بالفعل لتأثير عميق نتيجة بعض التغيرات التي حدثت. إن القوىٰ العظيمة في التاريخ تضغط بانتظام علىٰ مؤسسات المجتمع، وتتأثر صورة أو طرق تعبير الحياة الدينية تأثرًا قويًا بالحركات الفكرية أو التغيرات في العواطف التي تحدث في الاجتماع البشري»[1].

من ناحية أخرىٰ، يتمتع الدين الحق، رغم تجاوبه المرن مع الاحتياجات البشرية المتنوعة، بقدرة علىٰ المحافظة علىٰ سماته المحدَّدة، وهذه ميزته الثالثة كما مر معنا. فهو ينظم التغيير لكنه لا يفتح الأبواب علىٰ مصاريعها لكل تغيير، وفي أحوال ربما استوعب الأيديولوجيات والأفكار الأخرىٰ وسخرها لأهدافه هو، وفي أحوال أخرىٰ ربما رفضها جزئيًا أو كليًا، لكنه لا يتنازل أبدًا عن طابعه الأصيل. يورد إيرنست جيلنر، الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطاني، دين الإسلام نموذجًا لذلك حين كتب:

> «إن القول بأن العلمنة أو اللادينية تسود في الإسلام ليس أمرًا مثيرًا للجدل. إنه ببساطة دعوىٰ خاطئة. الإسلام الآن بنفس قوته التي كان عليها منذ قرن مضىٰ. بل ولعله

(1) Means, S. (1913) The Future of Religion. The Harvard Theological Review, Vol. 6, No. 3, (Jul.), p. 326..

في بعض الجوانب أقوىٰ بكثير ... لمَ يكون دين بعينه عصيًا علىٰ العلمنة بشكل واضح إلىٰ هذه الدرجة؟ إن هذا سؤال مهم ... ولمواصلة النقاش: في الإسلام، نرىٰ إيمانًا بزغ قبل العصر الصناعي، دين عقدي راسخ وعالمي بالمعنىٰ الصحيح، والذي بأي معدل أردت أن تقيمه في الوقت الحالي، يتحدىٰ بشكل تام وكامل أطروحة العلمنة. وحتىٰ الآن، لا يوجد أي مؤشر علىٰ أن هذا الدين سينصاع للعلمنة في المستقبل كذلك»[١].

ولكي نختم هذا النقاش، علينا أن نحسم الموضوع الذي ابتدأناه عن العلاقة بين الدين والإنسان. فقبل نسبة الدين لأي شر أو سلبية، علينا أن نبدأ بمقاضاة المتهم الأساسي، وإن كان يلزمنا أن نجرم طرفًا ما فإن هذا الطرف هو الإنسان. إن البشر لاعبون أساسيون في صنع الدين التقليدي، وقد مر معنا توكيد تولستوي الصحيح علىٰ دور الإنسان في نبذ الدين الحق وتحكيم «العادات الشعبية والقوانين التي تسنها الدولة»[٢]. لقد تمثل العامل البشري في إحدىٰ صورتين: صورة «تشويه» الدين الحق أو صورة «رفضه» ثم استبداله بآخر ممسوخ. وفي بعض الحالات، كما سيتضح فيما بعد، أدت الصورة الأولىٰ (التشويه) إلىٰ الأخيرة (الرفض)، كما هو الحال مع المسيحية. لقد ساعد الصراع الشرس بين الكنيسة وحركة التنوير علىٰ صعود العلمانية، وذلك بعد أن أصبح الدين عاجزًا بشكل فعال. ومن الجلي، أن الدين، بصفته حاجة بشرية أساسية، ليس شرًا بطبيعته ولم يكن في أعم معانيه مصدرًا مستمرًا للبلايا. نحن، ونحن فقط، المسؤولون عن جعل تجربتنا مع الدين جحيمًا لا يطاق علىٰ الأرض؛ وفي هذا المعنىٰ يقول خبير علم نفس الأديان جيمس لويبا:

«باستخدام المواد الكيميائية، يمكن للإنسان أن يعالج أو أن يقتل؛ وباستخدام الدعاية القوية يمكن

---

(1) Gellner, E. (1992) Postmodernism, Reason and Religion, Routledge, London and New York, p. 5, 18.

(٢) في الدين والعقل والفلسفة، ليف تولستوي، ترجمة/ يوسف نبيل، ٢٠١٨م، ص١٢٦.

للإنسان أن يحدث الاستنارة وبالتالي ينمي المؤاخاة، أو أن يخادع وبالتالي يثير المشاعر الغاضبة. إن فشلنا في توظيف الوسائل المتاحة لنا للخير العام هو السبب الرئيسي للوضع الحالي الباعث علىٰ الكدر»[1].

والآن، هيا نرَ كيف عانىٰ الدين الصحيح علىٰ أيدي بني الإنسان.

---

(1) Leuba, J. (1950) The Reformation of the Churches, Boston, p. 3 .

قام الدكتور جيرالد ديركس، والذي كان قبل إسلامه قسًا موسومًا بشارة الكهنوت في الكنيسة الميثودية الموحدة وخريج جامعة هارفارد، بدراسة مقارنة لثلاثة أديان: الإسلام والمسيحية واليهودية، وقد رأت دراسته النور في كتابه The Cross and the Crescent (الصليب والهلال)، والذي كرّس فيه فصلًا لتحليل دقيق ومُنصف للنصوص المقدسة في كل دين. في هذا الكتاب، يرجّح ديركس أن تكون التوراة من خمسة كتب مقدسة، والمعروفة معًا بالأسفار الخمسة، ليس إلا محصلة ملفقة من عمليات قص ولصق متكررة يفتقر مضمونها إلىٰ إثبات تاريخي لوضعها ومنشئها[1].

تصدت دراسة أخرىٰ لتحليل صحة النصوص المقدسة المسيحية، وهي دراسة الدكتور موريس بوكاي، عالم فرنسي حاصل علىٰ جائزة الأكاديمية الفرنسية. بين بوكاي كيف أن مثل هذه النصوص عوملت معاملة عينات التحليل المعملي، حيث تم إخضاعها لجميع أنواع التجارب. يقول بوكاي: «لقد قامت الكنيسة بإجراء عمليات بتر حادة خلال الوفرة الوافرة من الكتب التي تروي حياة وتعاليم المسيح». ألا يحق لنا نعجب من الكثير من المسيحيين، أثناء قراءتهم للأناجيل، حين تتملكهم الحيرة من جراء «حرجهم بل وشعورهم أحيانًا بالخجل عند توقفهم للتفكر في معاني بعض الأوصاف الواردة (في الأناجيل)»[2]؟ يجيب بوكاي فيقول:

> «ولِمَ الدهشة من حقيقة قيام بعض المبشرين بتشويه بعض الأحداث في حياة المسيح بغرض الدفاع عن وجهة نظر شخصية؟ ولِمَ الدهشة من القيام بإغفال أحداث معينة؟

(1) Dirks, J. F. (2001) The Cross and The Crescent, Amana publications, United States, p. 48.

(2) Bucaille, M., The Bible The Quran And Science, Translated by Alastair D. Pannell, Kazi Publications, Lahore, p. 44.

ولِمَ الدهشة من الطبيعة الخرافية لبعض الأحداث الموصوفة الأخرىٰ؟»[1].

من جهة أخرىٰ، يورد آرثر واتهام، في مقاله: الكتاب المقدس.. إضاءة جديدة The Bible in the New Light، ملاحظات علماء الأناجيل الذين توصلوا إلىٰ استنتاجات مشابهة. يقتبس واتهام كلام علماء الأناجيل الذين لا «يترددون في القول بأن الفصول الافتتاحية لسفر التكوين، والتي تسجل خلق الأرض والإنسان وبداية التطور الإنساني، لا تقدم أي بيان حول البدايات الحقيقية»، إذ تحتوي علىٰ عبارات «لا تتسق مع ما هو معلوم بشكل مستقل عن التاريخ القديم للأرض والبشرية الموجودة علىٰ متنها»[2]. لم تنتشر هذه الاستنتاجات النقدية في أوساط الصفوة المتخصصة فحسب، وإنما ذاعت أيضًا في أوساط العامة. ففي يوم ١٠ نوفمبر ١٨٩٧م، كتب المستشار الموقر لياس في مراسلة مع صحيفة The Guardian: «يبدو لدارس الإنجيل، وبشكل أوضح من أي وقت مضىٰ، أن ثمة عنصرًا بشريًا قويًا في النص المقدس»[3].

إن حقيقة كون النصوص المسيحية قد عانت من التلاعب البشري لا تشرح فقط سبب التناقضات الكثيرة بين العهدين القديم والجديد، لكنها تشرح أيضًا سبب وجود هذه التناقضات أصلًا. فها هو القس ريتشاردسون، من بانكر هيل في ولاية إلينوي الأمريكية، يكشف حقائق مزعجة عن الإنجيل:

> «لا يمكن الشك في أن الكثير من الأفكار الوثنية، وكذا الأفكار اليهودية التي لم تخضع للنقد والتحليل، هي متصلة بوجهات نظرنا عن الإنجيل، عندما ورثت الكنيسة المسيحية العهد القديم أخذت معه الكثير من النظريات اليهودية والوثنية، وقد ظلت تلك لمدة طويلة معلقة كحجر

---

(١) المصدر السابق: ص١٠٨.

(2) Watham, A. E. (1910) The Bible in the New Light, Biblical World Journal, Vol. 36, No. 1, p 49.

(٣) السابق.

الرحىٰ [تشبيهًا بالعبء الثقيل] حول عنق الدراسات الإنجيلية»[١].

علىٰ المنوال نفسه جرىٰ الدكتور جاري جثري، صاحب الدراية الكبيرة في مجال مقارنة الأديان، وذلك في شرحه للسبب في وجود العديد من التناقضات ليس فقط بين العهدين القديم والجديد وإنما بين الأناجيل الأربعة أيضًا، فكتب:

«لقد كان كتبة الأناجيل المسيحية، وكذا جامعوها، كانوا واقعين تحت ضغط لإرضاء الطوائف الكثيرة المتشاحنة (الغنوصية والبولسية والبرتينية، وهذه مجرد أمثلة علىٰ الطوائف الكبرىٰ). وهذا هو السبب في وجود الكثير من التناقضات، مثل: مملكة هذا العالم، والتي في الوقت نفسه، ليست من هذا العالم»[٢].

أخيرًا ننتقل إلىٰ توماس باين[٣]، والذي لم يزد علىٰ تأكيد فحوىٰ الشهادات التي أشرنا إليها حتىٰ الآن:

«لو كان هدف أو نية يسوع المسيح إنشاء دين جديد[٤]، كان سيقوم بنفسه بكتابة النظام، أو ربما كان سيعين من يكتبه خلال فترة حياته، لكن ما من مطبوعة باقية موثقة باسمه هو شخصيًا، جميع الكتب التي تسمىٰ بالعهد الجديد كتبت بعد وفاته»[٥].

---

(1) Richardson, G.H. (1916) The Value of Biblical Archaeology, Biblical World Journal, Vol.48, No. 1, p. 17.

(2) Guthrie, G. D. (1997) The Wisdom Tree: A Journey to the Heart of God, Ocean Tree Books, p. 101.

(٣) شغل باين، الذي كان ربوبيًا، منصب سكرتير لجنة العلاقات الخارجية في الثورة الأمريكية.

(٤) لم ينشئ عيسىٰ دينًا جديدًا وهذا مؤكد في إنجيل متىٰ (٥:١٧)، نسخة NIV: «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل».

(5) Paine, T. (1984) The Age of Reason, Prometheus Books, p. 25 .

ماذا عن البوذية والهندوسية؟[١] هل استُثنيتا من امتعاض أتباعهما؟ يلقي جواهرلال نهرو -أول رئيس وزراء للهند المستقلة (١٩٤٧-١٩٦٤م)- شكوكًا مشابهة على طبيعة الهندوسية. في كتابه: اكتشاف الهند The Discovery of India، يقول نهرو بصراحة:

«الهندوسية كدين غامضة، وبلا شكل منتظم وذات أوجه عديدة وتحاول أن ترضي جميع الرغبات، من الصعب جدًا تعريف الهندوسية أو القول بالتحديد ما إن كانت دينًا أم لا بالمعنى المعتاد للكلمة، ففي صورتها الحالية، بل وحتى في الماضي، تحتضن الهندوسية الكثير من المعتقدات والممارسات، من الأعلى إلى الأسفل، والتي كثيرًا ما تكون مقابلة أو مناقضة لبعضها البعض»[٢].

كذلك يضع سوامي ثيرثا الهندوسية تحت المجهر معلّقًا:

«بصراحة، لا يمكن القول بالتحديد من هو الهندوسي أو ما هي الهندوسية، لقد خضعت هذه الأسئلة للنظر مرارًا من قبل علماء عظماء، وحتى الآن لم يتم إعطاء إجابة مُرضية، إن بداخل الهندوسية جميع أنواع الديانات مثل الإيمان بالإله والكفر بالإله والشرك وهكذا . . . إن فلسفاتها المتعارضة تستطيع أن تربك أي شخص»[٣].

وكما هو الحال بالنسبة للهندوسية، فقد كان للبوذية نصيبها من المشكلات. فرغم أن مؤسس البوذية، كما يوضح الباحث الروماني البارز في تاريخ الأساطير والأديان مِرتشا إلياده، يعتبر نفسه مخلّصًا لبني البشر، إلا أنه يصرح بأنه «ليس

---

(١) وفقًا للمؤرخ، أرنولد توينبي، البوذية والهندوسية عبارة عن «تحول للفلسفات إلى ديانات»، وبالتالي ليس لهما أصل سماوي، كما في حال الإسلام أو المسيحية أو اليهودية. (ينظر: An Historian's Approach to Religion، ١٩٥٦م، ص١٢٢).

(2) Nehru, J. (1983) The Discovery of India, New Delhi, p. 75.

(3) Theertha, D.(1992) History of Hindu Imperialism, Madras, p. 178.

نبيًا ولا إلهًا ولاخليفةً ويضيف إلىٰ ذلك رفضه لفكرة الإله الأعظم»[1]. يمكن أن نشكر لمؤسس البوذية شفافيته المباشرة، ولكن الدور الذي يتقمَّصه لا يلتئم بحال مع «مكانة المنقذ التي تجعل من رسالته الخلاصية دينًا»[2]، إضافة إلىٰ هذا، كان غوتاما بوذا، واضع أساس البوذية، يبشر منذ البداية بصورة من التدين تصادم ما هو طبيعي للهيئة الإنسانية، صورة ثبت أنها معادية للحياة والإنسان من أوجه عديدة، وكما يوضح تشارلز سينوبوس:

> «أن تحيا يعني أن تكون غير سعيد، هكذا علّم بوذا، يعاني كل إنسان؛ لأنه يرغب في خيرات هذا العالم، الشباب والصحة والحياة، ولا يمكن أن يبقي عليها، كل صور الحياة عبارة عن معاناة؛ وكل المعاناة وليدة الرغبة، ولتثبيط المعاناة، لا بد من استئصال الرغبة؛ وليتم تدميرها، لا بد للإنسان أن يتوقف عن الرغبة في الحياة، «تحرير نفس الإنسان من عطش الوجود»، إن الإنسان الحكيم هو من ينحي جانبًا كل شيء يتعلق بهذه الحياة . . . يجب أن يتوقف الإنسان علىٰ التوالي عن الشعور والتمني والتفكير»[3].

---

(1) Eliade, M. (1982) A History of Religious Ideas: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity. University Of Chicago Press, Vol. 2, p. 72.

(٢) المصدر السابق.

(3) Seignobos, C.(1906) History of Ancient Civilization. Translated by Arthur Wilde, New York, (edit.) p. 59.

في الحالة المسيحية، أدىٰ تشويه الإنسان للدين إلىٰ وضعه في مواجهة مباشرة مع المعقولات الصريحة والحقائق العلمية، وأحيانًا مع السنن المجتمعية الطبيعية عمومًا. وقد درج المؤرخون علىٰ الاستشهاد بجاليليو جاليلي، الرياضي الفلكي الإيطالي، الذي صرح بلا تردد بأن الإنجيل لا يُعتمد عليه في الأمور العلمية[١]. وكما هو معلوم، انتهىٰ التشويه إلىٰ الجحد.

لقد شعر الغرب أن الفصل بين المسيحية والعلم كان ضروريًا؛ لأنه لا يمكن تحقيق أي تقدم مادي أو منجزات علمية أو ازدهار فكري مع وجود نظام عقدي مشوه ومعارض للواقع. يمكن أخذ عقيدة «الخطيئة الأصلية» كمثال، حيث نوه نقاد عديدون (إليسون وآخرون: ٢٠٠٩م) ببعض آثارها الضارة، مثل (أ) تآكل المنابع النفسية الإيجابية مثل احترام الذات والسيادة؛ (ب) تعزيز المشاعر السلبية مثل الندم والشعور بالخزي؛ و(ج) انحراف الطاقة والانتباه عن الجهود البناءة الموجهة نحو التغير والنمو الذاتي[٢].

ويذكر البروفيسور جون بلاكي أن من بين العوامل المضعِفة في المسيحية: العزلة عن العالم، والتأمل المنفرد لفترات مطولة، والإمساك المتقشف عن المتع الدنيوية، والنظر إلىٰ الحياة البشرية علىٰ أنها لعنة بدلًا من رؤيتها علىٰ أنها نعمة[٣]. ويذكر مراد ويلفريد هوفمان العامل الأكثر إضعافًا من بين الجميع: «الدوغمائية الخانقة للكنائس، وظلامية الكهنة ورجال الإكليروس»، الذين كانوا يُعدّون في نظر أقرانهم في عصر التنوير «غير متعلمين ومتعصبين ومتملقين استبداديين»[٤].

---

(١) ينظر: Vault, B. (1990) Western Civilization Since 1600, McGraw-Hill's College Review Books, p. 60.

(٢) ينظر: Ellison, C. G. et al. (2009) Blessed Assurance: Religion, Anxiety, and Tranquility among US Adults. Social Science Research, 38: 664.

(3) Blackie, J. S. (1878) The Natural History of Atheism, New York, p. 130, 133 .

(4) Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise, p. 12.

أما أرنولد توينبي، في كتابه: «دراسة للتاريخ»، فقد أرجع الانقسام الذي أصاب الجسد الاجتماعي للمسيحية إلىٰ انقسام أعمق في أرواح بني الإنسان. يلمح توينبي، مُستلهِمًا فكرته من عمل جيلبرت موراي: «الشيطانية والنظام العالمي»، إلىٰ أن أحد أهم مصادر هذا الانقسام هو الاعتقاد، الذي يعتنقه كثير من القديسين والشهداء، بأن نظام العالم شر خالص وأكذوبة حقيقية، وأن الخير والحقيقة، إن كان لهما وجود، ضحيتان مضطهدتان[١]. حين يعتقد البعض أنهم مأمورون بشن الحروب علىٰ بقية العالم، فمن المرجح أنهم سيستسلمون بعد قليل من الوقت ويرتَدُّون علىٰ أعقابهم، أو ينقسمون إلىٰ طوائف تحمل كل منها رؤىٰ مختلفة عن المفاهيم التي ينبغي أن تسود طبيعة العالم ودور الإنسان فيه.

ربما كان رواد التنوير، مثل ديفيد هيوم وإيمانويل كانط ويوهان فولفجانج فون جوته وأقرانهم، ينظرون إلىٰ خيار تقديم دين كاذب علىٰ العقل علىٰ أنه ضرب من الخيانة العظمىٰ. كيف لا يكون ذلك وقد تجلّىٰ أمام العديد من الدارسين أن الكنيسة الكاثوليكية كانت قائمة علىٰ «تحريف للوثائق، واختراع للأساطير، وتزوير من كل ضرب» يكفي لجعلها موئلًا أصيلًا للدجل[٢]. كانت نتيجة مثل هذا الإحباط ثوران أولئك ضد المسيحية المؤسسية ورفضهم لفكرة التثليث[٣]. إنهم لم يكونوا ملحدين، بل كانوا ربوبيين مخلصين يصدّقون بوجود إله، وإن كان في نظرهم إلهًا مستقلًا لا شأن له بالعالم، ويُظهر نفسه إليهم لا من خلال العبادة العملية وإنما من خلال العلم والتأمل الفكري[٤]. ربما تفيد مناجاة توماس باين في تلخيص المتن الشفهي الذي يؤمن به كل ربوبي. كتب باين:

> «إنني أؤمن بإله واحد لا غير؛ وأتمنىٰ السعادة فيما
> وراء هذه الحياة. وأؤمن بمساواة بني الإنسان؛ وأؤمن بأن
> الالتزامات الدينية تتكون من القيام بالعدل وحب الرحمة

---

(١) انظر: Toynbee, A. (1946) A Study of History, Oxford University Press, p. 432-433.

(2) Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas, Vol. II., p. 100; quoted in: Ogden, C. K. and Richards, I. A. (1946) The Meaning of Meaning, A Harvest Book, p. 17.

(٣) مصدر سابق: Hofmann (٢٠٠١م).

(٤) مصدر سابق: Hofmann (٢٠٠١م).

والسعي في إسعاد جميع المخلوقات.. كما أنني لا أؤمن بالعقيدة المعلنة في الكنيسة اليهودية أو الكنيسة الرومانية أو الكنيسة الإغريقية أو الكنيسة التركية أو الكنيسة البروتستانتية أو أي كنيسة أعرفها. إن عقلي هو كنيستي»[1].

لقد كان الحل الوحيد أمام أولئك الرجال هو التخلص من العنصر الزائف أو الفصل بين الدين والعلم، وإبقائهما بعيدين عن بعضهما، وكان علىٰ الناس أن يدفعوا ثمن الفصل الذي أدىٰ إلىٰ شقاق مرير بين مكونات العقل الأوروبي، وحفَر خندقًا عريضًا بين الدنيوي والأخروي. سيطرت العلمانية وأصبحت هي الدين الجديد الذي تلته موجة سريعة من الأديان المخترعة: الشيوعية، الاشتراكية، الرأسمالية، الليبرالية، الديموقراطية، إلخ. ولكن، لكي نكون منصفين، نشأت هذه الأنظمة كردود أفعال علىٰ مشكلات موجودة أرّقت الإنسان بالفعل، والإنسان الغربي تحديدًا. لن نتخلّص من الجمَل بما حمل، كما يقال، وندّعي أن هذه الأنظمة شرًا محضًا، فقد كان لديها ما تقدمه بقطع النظر عن التفاصيل. لكن الناس بعد أن أنهكتهم الأيديولوجيات الناشئة المتصارعة، أصبحوا أكثر حساسية تجاه أنصاف الحلول التي تكون بنّاءة من جانب وهدّامة في الجانب الآخر. حقًا لكل الأنظمة التي اخترعها الإنسان ثغراتها وعيوبها التي تنبع بشكل حتمي من ضعف الإنسان وقابليته للخطأ.

---

(1) Paine, T. (1984) The Age of Reason, Prometheus Books, p. 7-8.

من البديل السيئ إلىٰ بدائل أسوأ

سوف ينتهي أي نظام يفشل في تحري الاعتدال الصحيح إما إلىٰ اضطهاد الإنسان أو إفساده. من الأمثلة علىٰ الأول الشيوعية، ومن الأمثلة علىٰ الأخير الرأسمالية. لقد أدىٰ النظام الشيوعي بالناس إلىٰ الإنهاك تحت وطأة الفقر، وحسب وصف توماس فريدمان، كانت الشيوعية «نظامًا عظيمًا في جعل الناس متساوين في الفقر. في الحقيقة، لم يكن هناك نظام أفضل في العالم في هذا المضمار من الشيوعية»[١]. وكما هو معروف، من الأسباب الرئيسية التي أفضت إلىٰ هذه المحصلة معاندة الشيوعية لرغبة الإنسان الطبيعية في التملك، والحيازة الشخصية عمومًا. «لقد تبين أن النظام الشيوعي غير ممكن»، يقول الخبير البارز في اقتصاد التنمية تشانغ هاجون «لأنه تجاهل، أو بالأحرىٰ أنكر، هذا الدافع البشري»[٢]. أما الاشتراكية فلم تكن أفضل حالًا، لقد أدىٰ تطبيقها الجبري في روسيا إلىٰ معدل بشع من الرق، ووفقًا للبروفيسور بيردزال فيولت، «كان أكثر من ٩٠ بالمائة من الشعب الروسي تحت وطأة الرق حيث لم يستمتعوا تقريبًا بأي نوع من الحرية الشخصية وعاشوا في فقر»[٣].

أما الرأسمالية، والتي اعتُقِدَ في البداية أنها رائد السعادة ورسول الازدهار، فقد زادت الطين بلة واتضح أنها نذير شؤم بالكثير من المآزق[٤]. إن انتقاد فريدمان السابق للشيوعية، لم يكن ليعني أن الرأسمالية، علىٰ الأقل في صورتها المطبقة، هي الحل المنتظر. فبمبادئها المادية، نجحت الرأسمالية في تربية مجتمع مستنزف روحيًا وأخلاقيًا، الأمر الذي دفع تشانغ هاجون إلىٰ المناداة بضرورة

---

(1) Freidman, T. (2006) The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century, Farrar, Straus and Giroux, p. 51.

(2) Chang, Ha-Joon (2011) 23 Things They Don't Tell You About Capitalism. Penguine, p. 255.

(3) Vault, B. (1990) Western Civilization Since 1600, McGraw-Hill's College Review Books, p.166.

(٤) لعل الأزمة المالية العالمية بين عامي (٢٠٠٨-٢٠٠٩م) تقرع جرسًا في الذاكرة.

تشييد «نظام يستخرج أفضل ما في الناس وليس أسوأ ما فيهم»[1]. وفي السياق ذاته، لاحظ دانييل بيل، عالم الاجتماع البارز من جامعة هارفارد، أن الرأسمالية تحتفظ بما هو أكثر من كونها عائقًا أساسيًا للديمقراطية إذ يخلص إلىٰ أنها:

«تصبح ذات قدرة تدميرية ذاتية بمجرد أن تخسر نفسها في خضم الانهماك الجنوني للتقدم العلمي والاقتصادي. وفي هذه الحالة، فإن كل ما كان يعد من الفضائل الأساسية مثل العمل الجاد والولاء والاقتصاد في الإنفاق والانضباط والنزعة نحو النجاح تتعرض للتشوه وتبدأ في تسميم المجتمع من داخله في صورة الاستهلاكية والإباحية الجنسية والمساواة وداء «التكاسل» وما شابه ذلك»[2].

أما مايكل بارينتي، بصفته أحد أذكىٰ المحللين السياسيين الأمريكيين، فيتبوأ موقعًا يمكنه من تحليل مشكلة الرأسمالية من زوايا نظر عديدة:

«لا وجود لتكوين اجتماعي أكثر إغراقًا في اللاأخلاقية من مؤسسة رأسمالية كبيرة، إنها تعمل دون أي تردد وستعمل علىٰ الحصول علىٰ كل ما تستطيع الحصول عليه . . . إن الرأسمالية نظام بلا روح وبلا إنسانية، إنها تحاول أن تجعل من أي نشاط إنساني مصدرًا للربح السوقي، فهي لا تتسم بأي ولاء تجاه الديموقراطية أو قيم الأسرة أو الثقافة أو الأخلاقيات اليهودية المسيحية أو العادات الشائعة أو أي من الشعارات التي يتكلم بها ممثلوها للعلاقات العامة في مناسبات معينة. إنها لا تحمل الولاء لأي أمة؛ إن ولاءها الوحيد هو لنظامها المتمثل في تكديس رأس المال»[3].

---

(١) مصدر سابق: ص٢٥٥.

(2) Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise, p. 89.

(3) Parenti, M. (1998) America Besieged, City Lights, p. 41, 84, 85.

لقد تبين من منذ وقت مبكر أن «الإنسان الرأسمالي المخصخص» سيكون أداة مستهلكة أسوأ بمراحل من حال العبيد في القارة الأمريكية، وأن الاقتصاد الذي طور هذا الإنسان إنما طور صورة مهينة من صور الرق البشري. تأمَّلْ ملاحظة الصحفي الفرنسي سيمون لينغيه (١٧٣٦-١٧٩٤م) المبكرة من القرن الثامن عشر:

> «إن استحالة العيش بأية وسائل أخرىٰ هي ما يجبر عمّال مزارعنا علىٰ زرع ثمار لن يأكلوا منها، وبنّائينا علىٰ إعمار مساكن لن يعيشوا فيها. إنها الحاجة التي تدفعهم إلىٰ ارتياد هذه الأسواق في انتظار السادة الذين سيبتاعونها. إنها الفاقة التي تجبرهم علىٰ الخنوع للرجل الثري ليقبل بأن يجعلوه أثرىٰ ... ما المكسب الملموس الذي حصل عليه من جراء حظر الرق؟ لعلك تقول إنه حر. آه! إن هذا من سوء حظه. لقد كان العبد ثمينًا عند سيده بسبب المال الذي دفعه في شرائه، أمّا الحِرَفي فلا يكلف الغني المتشهّي الذي يوظفه شيئًا ... يقال هؤلاء الناس لا سيّدَ لهم، - كلاّ هناك سيد واحد يستعبدهم، وهو الأسوأ، وأكثرهم طغيانًا من بين كل السادة، ألا وهو الحاجة. هذا ما يجعلهم يرزحون تحت أشنع أشكال التبعية»[1].

لم تقتصر أضرار الرأسمالية علىٰ الآثار الظاهرة لكل أحد، وإنما تغلغلت في ثقافة العمل الحديثة وحياة الموظف المعاصر، وقد شرح المفكر البارز

---

(1) Quoted in: Chomsky, N. 'Language and Freedom', ; reprinted in Chomsky, N. (2003) For Reasons of State, Penguin Books, p. 387

لاحظ فريدريك إنجلز أن تغول الرأسمالية -وإن كنا نخالفه في اعتبارها مكافئة للملكية الخاصة- سيفرّغ الديمقراطية من معناها، فقال: «الديموقراطية ستكون عديمة الفائدة بالنسبة إلىٰ البروليتاريا إذا لم تستخدم حالًا كوسيلة لفرض التدابير التي تحمي وجود البروليتاريا وتتصدىٰ مباشرة للملكية الخاصة». انظر: مبادئ الشيوعية، فريدريك إنجلس، الفارابي، ٢٠٠٧م، ص٣٣.

ريتشارد سينيت الأعراض التي تدل علىٰ الآثار السابقة في تحليله للمعضلات والمحن التي أوجدتها الرأسمالية الجديدة، ومن هذه الأعراض: المستويات العالية من القلق في مكان العمل (٢٠٠٦م)، وانخفاض الاندماج الاجتماعي (١٩٩٩م)، والتعلُّم الضحل (٢٠٠٦م). أما في كتابه: «سقوط الإنسان العام/الحكومي»، والمنشور في ١٩٧٦م، فيشير سينيت إلىٰ واحد من أكثر الجوانب المعيبة لنموذج الأعمال الحديث وهو الارتحال المستمر السريع للإنسان بين أعمال مختلفة، وانعدام الاستقرار المطلوب لاكتساب المعرفة العميقة[١].

إنّ جذور هذه المشكلات مغروسة في البنية التحتية للمجتمعات الرأسمالية، وهي مشكلات تستفيد بانتظام من غياب الرقابة الإيجابية. إن هذه الأمراض، مضافة إلىٰ التحرر المفرط المتوفر للعامة، تتيح ساحة مفتوحة لانتعاش الجرائم والمخالفات: نشر موقع الإحصاءات المعروف Statista تقريرًا رصد عدد السجناء في الولايات المتحدة الأمريكية في ٢٠١٨م مقارنة ببقية دول العالم، سجلت الولايات المتحدة الرقم الأول عالميًا بعدد سجناء يفوق ٢ مليون سجين[٢]، وبفارق كبير نسبيًا عن جمهورية الصين، رغم التعداد السكاني الهائل للأخيرة، وتعقُّد أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة إلىٰ ضخامة مساحتها[٣]، ومع ذلك لا ينبغي أن نستغرب متىٰ علمنا أن مجموع الجرائم المتعلقة بالممتلكات في ٢٠١٧م بلغ نحو ٧ مليون وسبعمائة ألف جريمة[٤]، بينما بلغ عدد ضحايا جرائم

---

(١) انظر كلًا من:

Sennett, R. (1976)The Fall of Public Man, Penguin books, p. 329.

Sennett, R. (1999) How Work Destroys Social Inclusion, New Statesman, 31st May, p. 25.

Sennett, R. (2006) The Culture of the New Capitalism. Yale University Press, p. 44, 52.

(2) Countries with the Largest Number of Prisoners، as of July 2018'; <https://www.statista.com/statistics/262961/countries-with-the-most-prisoners/>

(٣) بلغ عدد سجناء الصين حسب Statista ١,٦٤٩,٨٠٤ سجين. (المصدر السابق)

(4) 'Number of Reported Murder and Nonnegligent Manslaughter Cases in the United States 2017'; <https://www.statista.com/statistics/202714/number-of-committed-crimes-in-the-us-by-type-of-crime/>

القتل الموثقة فقط أكثر من ١٧ ألف شخص وعدد حالات الاغتصاب بالقوة نحو ١٣٦ ألف حالة، كل ذلك في نفس العام(١).

من المستقر أن الثقافة الرأسمالية ممهدة بطبيعتها لأنواع الفساد الأخلاقي: من بين دول العالم أجمع، تستضيف الولايات المتحدة الأمريكية، بحكم تقدُّمها في صناعة المحتوىٰ الجنسي والاتجار به، ٦٠% من مجموع المواقع الإباحية(٢). ولم يعد المحتوىٰ الإباحي حبيس العالم الافتراضي، لقد شق طريقه إلىٰ واقع الحياة اليومي. وفقًا للدكتور جيمس برينجهام، استشاري الطب التناسلي البولي في مستشفىٰ جايز وسانت توماس بلندن، شُوهد «أطفالٌ في عمر الخامسة يتقاذفون الواقيات الذكرية في الفصل الدراسي!»(٣). وفي تقرير أحدث للشرطة البريطانية، تحكي صحيفة الاندبندنت (٢٠١٧م) تسجيل أكثر من ٣٠٠٠٠ حالة اعتداء جنسي من أطفال لأطفال (ما بين الأطفال) علىٰ مدار ٤ سنوات، معظمها داخل المدارس(٤).

بإمعانها في الليبرالية واعتمادها علىٰ الحرية كشرط من شروط نجاحها المزعوم(٥)، تصبح الرأسمالية بلا ديموقراطية أشبه بجسد مشلول، وتغدو الديموقراطية هي الأخرىٰ هيكلًا خاويًا دون أيديولوجيتها العلمانية(٦)، حيث

---

(١) المصدر السابق.

(2) Richter, Felix. "60% of Porn Websites are Hosted in the United States". Statista: Internet Usage Worldwide15 ، Jan. 2018. < https://www.statista.com/chart/1383/top-10-adult-website-host-countries/ >

(٣) صحيفة The Guardian، الأربعاء ٢٧ فبراير ٢٠٠٢م.

(4) Vaughan، Henry. More than 000،30 Cases of Children Sexually Abusing other Youngsters Reported in Last Four Years، Police Reveal. <https://www.independent.co.uk/news/uk/crime/child-sexual-abuse-30000-cases-police-bbc-panorama-a7990131.html >

(٥) في تقييمه لليبرالية الجديدة، يعتقد ديفيد هارفي مصيبًا أن «السماح لآلية السوق أن بأن تكون الموجه الوحيد لمصير الكائنات الإنسانية، وبيئتها الطبيعية، بل حجم واستخدامات قدرتها الشرائية، سوف يؤدي إلىٰ دمار المجتمع». انظر: الليبرالية الجديدة: موجز تاريخي، ديفيد هارفي، مكتبة العبيكان، ص٢٧٢.

(٦) صرح ألان تورين أن الديمقراطية قائمة علىٰ «العلمانية من حيث تعبيرها الثقافي». وفيما يخص العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية أكد جوزيف شومبيتر، الاقتصادي وعالم الاجتماع المؤثر، في Capitalism، Socialism، and Democracy (١٩٤٢م) بشكل لا لبس فيه. =

يُكبِّل الدين، ويلقىٰ به في الحجر الصحي، أو يُختزل في قضاء ساعة أو نحوها في مسجد أومعبد. تحت الحكم الشيوعي، يُذم الدين بوصفه أفيونًا للشعوب؛ أما في العلمانية الرأسمالية، الدين شأن الإله ولا شأن له بقيصر[1]. ووفقًا لشهادة جيري جاكوبز علىٰ التجربة الغربية:

> «القيم الدنيوية التقليدية الأخرىٰ تتعرض لحالة متزايدة من العلمنة والعقلنة بأسلوب فيبري[2]. ونتائج عملية العقلنة هذه هي أن القيم التقليدية المهتمة بالروحانيات تتعرض بشكل متزايد للاستبدال بفراغ في ظل الرأسمالية العقلانية»[3].

رغم ذلك، وتأكيدًا للنتيجة التي توصل إليها كين ويلبر وكارين آرمسترونج وثلة من الدارسين الآخرين، فإن الصراع بين العلمانية والدين قد عمل فقط علىٰ

= إن التاريخ يؤكد بكل وضوح ... [أن] ... الديموقراطية الحديثة قد صعدت بصحبة الرأسمالية، وفي وجود علاقة سببية بينهما ... إن الديموقراطية الحديثة منتج من منتجات العملية الرأسمالية».

انظر: ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمان الأقلية. ألان تورين، ترجمة/ حسن قبيسي، الساقي، ٢٠١٦م، ص١٣؛ وانظر: Almond, G. A. (1991) Capitalism and Democracy, Journal of Political Science and Politics, Vol. 24, No. 3. (Sep.), p. 468

هذا وقد توقع رودولف روكر (١٨٧٣-١٨٥٨م)، المفكر اللّاسلطوي الألماني، بشكل ثاقب المآل الذي سينتهي إليه اقتران الديمقراطية والليبرالية بالرأسمالية، فقال: «إن الديمقراطية بشعارالمساواة بين المواطنين أمام القانون، والليبرالية المنادية بحق الإنسان في امتلاك نفسه [سوف] يتحطّمان علىٰ حقائق الاقتصاد الرأسمالي». وهذا صحيح، وعلة ذلك واضحة وبسيطة، وهي أن الاقتصاد الرأسمالي لعبة أباطرة المال وشركائهم من رجال الدول، سواءً محليًا في الغرب أوعبر القارات، وسوف تحول مصالحهم الشخصية دون أي قيام لحرية حقيقية أو ديمقراطية فعلية، كما هو الواقع الآن فعلًا. انظر: Quoted in: Chomsky, N. 'Language and Freedom', <https://chomsky.info/> ; reprinted in Chomsky, N. (2003) For Reasons of State, Penguin Books, p. 387

(١) ينظر: إنجيل متىٰ (٢٢:٢١).

(٢) نسبة إلىٰ ماكس فيبر، عالم الاقتصاد والاجتماع الألماني، والذي ربط صعود الرأسمالية بالرغبة الدينية في «العثور علىٰ علامة للخلاص المحتوم ضمن النجاح الدنيوي». (ينظر: Blackburn, S. (1996) Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, p.398.)

(3) Jacobs, J. (1971) From Sacred to Secular: The Rationalization of Christian Theology. Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 10, No. 1, (Spring), p. 8.

إظهار ضرورة الدين في حياة بني الإنسان وعدم استغنائهم عنه. منذ تسعينات القرن الماضي، حين سجل روبرت هيفنر مخاوف العلمانيين من صعود ديني عالمي محتمل، لم يعد «أمرًا مفاجئًا أن أنصار النظريات التقليدية للعلمنة قد أربكتهم حالة الصعود المتجدد للإسلام والهندوسية والمسيحية حول العالم»(١). لقد شغلت الحاجة إلىٰ اعتناق رؤية كونية توفق بين الديني والدنيوي، وتُزاوِج بين العقل والدين، عقول علماء ومفكرين عدة. ما يزال صدىٰ عبارة ألبرت أينشتاين: «العلم بلا دين مثل الأعرج»(٢) يتردد في كثير من الدوائر العلمية؛ كذلك توماس كارلايل الذي حذر من أنه مع «علومنا وموسوعاتنا، فنحن عرضة لنسيان اللاهوت داخل معابدنا تلك»(٣).

سئل الفيزيائي الألماني ماكس بلانك ذات مرة هذا السؤال: «هل تعتقد أن العلم يمكن أن يكون بديلًا للدين؟»، فكان جوابه:

> «إن أي إنسان تعرض للانخراط الجاد في العمل العلمي في أي مجال من المجالات يدرك أنه مكتوب في أعلىٰ مدخل بوابات معبد العلم الكلمات التالية: يجب أن تكون مؤمنًا. إنها صفة لا يمكن للعالم أن يستغني عنها»(٤).

في النهاية، ينبغي أن ننشغل أكثر ما ننشغل بهذه الحقيقة: الواقع أن الدين حاجة إنسانية أساسية. ويبدو أن جميع الأديان تمتلك قاسمًا مشتركًا واحدًا هو الشوق العميق إلىٰ الارتباط بالمصدر النهائي للوجود. لقد قام بيت-هالاهمي وأرجايل، مرجعان كبيران في مجال علم نفس الأديان، باستطلاع عينة كبيرة من الناس وتوصلا إلىٰ ما يكشف عن صحة هذا الاستنتاج. لقد وجدا أن «التجارب

---

(1) Robert W. Hefner (1998) Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. Annual Review of Anthropology, Vol. 27, p. 89-90.

(2) Science, Philosophy and Religion: a Symposium, 1941.

(٣) The Hero as Prophet، Mahomet: Islam، محاضرة ألقيت يوم الجمعة ٨ مايو ١٨٤٠م.

(4) Planck, M. (2001) The Mystery of Being. In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.162, Shambhala, Boston and London.

الدينية تُشعر من عايشوها أنهم كانوا في حالة اتصال مع كائن أو قوة عظيمين، سواء أطلقوا عليه اسم إله أم لا» و«أن هناك وحدة تسم الخلق كله . . . وأنهم جربوا إحساسًا بالأبدية، وربما الخلود؛ واعتقدوا أنهم كانوا في اتصال مع ضرب من الحقيقة»[١]. وكما صاغ الأمر ويليام جيمس ذات مرة: «عمليًا يختار كل مفكر من بين العوالم المتنوعة واحدًا يكون بالنسبة له عالم الحقائق المطلقة»[٢]. تستقر هذه العملية في صلب التجارب الدينية الأصيلة حول العالم. لكن يظل السؤال -إن كنتَ ممن لم يقعوا ضحية اعتقاد تعدد الحقيقة بتعدد أصحابها- في العثور علىٰ الدين ذي النظام الاعتقادي القيمي الأفضل اتساقًا والأكثر صوابًا من بين النُظم الاعتقادية الأخرىٰ. بعبارة أخرىٰ: أين ذلك النظام القادر علىٰ المزاوجة بين المحسوس والمعقول، والعلم والدين، لأقصىٰ حد ممكن في الاستطاعة البشرية، ولأفضل درجة ممكنة في التجربة الإنسانية؟

إن هذا الكتاب محاولة جادة، ضمن محاولات أخرىٰ، للإجابة عن هذا السؤال.

---

(١) انظر: Beit-Hallahmi and Argyle (1997) The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience, Routledge, p. 96.

(2) James, W. (1889) The Psychology of Belief; Mind, Vol. 14, No. 55. (Jul), p. 330 .

الفصل الثاني

البحث عن الحقيقة

الحاجة إلىٰ الهداية

«إنسان اليوم في حالة فرار من التفكير»

(مارتن هايدغر)[1]

«لا أستطيع أن أتصالح مع الحياة إن لم يكن هناك هدف في حياتي».

(سيمون دو بوفوار)[2]

«العلم قصة بلا نهاية تتصف بمنتهىٰ الإثارة. لكن ومع الأسف، فنحن بني الإنسان محدودون بالزمن، ونحتاج إلىٰ إجابات حاسمة لأسئلتنا».

(برونو جيديردوني)[3]

يجهد كل واحد منا لأن يجعل من حياته قصة ذات مغزىٰ، والوقود الأول لهذا السعي هو الفزع من أن تكون حياتنا بلا قصة، أو أن تكون قصة بلا معنىٰ. إن استعارة القصة استعارة جبارة لمقاربة طبيعة سعي الإنسان في هذه الحياة، بل ليس من قبيل المبالغة أنها أمثل استعارة تفي بهذا الغرض. في تقديمه لكتابه القيم: القصص التي نحيا بها The Stories We Live by، يقول دان بي مكأدامز، عالم النفس الفذ، وأحد أهم مطوري علم نفس الشخصية: «وإذا أردت أن أعرف نفسي، وأن أتبصر معنىٰ حياتيٰ، فسيتعين عليَّ أيضًا أن أتعرف إلىٰ قصتي

---

(1) Heidegger, M. (1966) Discourse on Thinking, Harper & Row, p. 45.

(٢) سيمون دو بوفوار وجان بول وسارتر وجهًا لوجه، هازل رولي، ترجمة/ محمد حنانا، دار المدىٰ، ص٧٠.

(3) Guiderdoni, B. (2001) Reading God's Signs. In Faith in Science: Scientists search for truth, Edited by W. Mark Richardson and Gordy Slack, Routledge, London and New York, p.73.

الخاصة»[1]. ولكي نقدّر قيمة هذه النقطة، لنتأمل حالة الإنسان العدمي كما يصفها نيتشه، وذلك باعتبارها النموذج الأقصىٰ لقصة بلا معنىٰ:

> «العدمي هو من يحكم العالم كما هو بما كان ينبغي، ويحكم علىٰ العالم الذي قد كان ينبغي بأنه معدوم. إن وجودنا (أفعالنا، معاناتنا، إراداتنا، مشاعرنا) وفقًا لهذه النظرة بلا معنىٰ: إن مرثية العبث هي مرثية العدمي»[2].

«حين يؤخذ كل شيء في الحسبان»، يقول المؤرخ الحربي الروسي كارل فون كلاوزفيتز في واحد من أشهر نصوصه تداولًا، «ليس هناك شيء في الحياة أهم من العثور علىٰ المنظور الصحيح الذي ينبغي أن تُشَاهَد الأشياء من خلاله ويُحكم عليها منه، ثم الثبات علىٰ ذلك المنظور»[3]. «إن الملاحظات المستمرة في ممارسة علم النفس الإكلينيكي»، يقول ويليام شيلدون، «أعطتنا نتيجة أن هناك ما هو أعمق وأكثر جوهرية من الجنس، وما هو أعمق من التطلّع إلىٰ القوة الاجتماعية، وما هو أعمقٍ من رغبة الامتلاك. ما زال هناك تطلُّعٌ كلي عام في بنية الإنسان، ألا وهو التطلّع إلىٰ معرفة الوجهة الصحيحة»[4].

إن من أكثر الحقائق إثارة للانتباه بشأن بني البشر هي قدرتهم علىٰ تدبر عالمهم الداخلي واستعمال لبنات التجارب الماضية التي يقومون باسترجاع دروسها لبناء ذواتهم المستقبلية. إننا بلا شك نملك قدرات لا تضاهىٰ مقارنة بباقي الكائنات المعروفة حتىٰ يومنا هذا، غير أن واحدة من أهم الحقائق عن بني البشر تتمثل في أن إحراز أعلىٰ مستويات الثروة والصحة والحكمة لا يضمن

(1) McAdams, D. (1993) The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self, Guilford Press, p. 11.

(2) Nietzsche, F. (1968) The Will to Power. A new translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Edited with commentary, by Walter Kaufmann, Vintage Books, p. 318.

(3) Clausewitz, Carl von (2007) On War. Translated by Michael Howard and Peter Paret. Oxford University Press, p. 254.

(4) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man, p. 199

يلاحظ أمرٌ مهم في كلام ويليام شيلدون في الحاشية السابقة، وهو خطأ سيغموند فرويد في إرجاع مجمل الدوافع السلوكية للإنسان إلىٰ المخزون الجنسي، وخطأ إميل دوركايم في تضخيم مركزية العامل الاجتماعي علىٰ حساب العامل الوجودي الأعمق والأهم للإنسان، والمتمثل في قضية المعنىٰ.

لهم أبدًا الاستقلال المطلق. جميعنا نعلم أن الثروة ستتلاشىٰ مع الوقت، والصحة ستتآكل مع تدهور حال الإنسان، والحكمة ستنحسر مبتعدة مع حلول الهرم والشيخوخة. إن ذلك يكفي بكل تأكيد لإثبات ضعفنا الفطري. إننا نحتاج أن نفقد شيئًا حتىٰ نحصل علىٰ شيء آخر بدلًا منه. أحد التأملات الفلسفية المستبصرة في الصفات العاجزة والزائلة للطبيعة الإنسانية يقدمها نجم الدين الطوفي، عالم إسلامي من القرن الرابع عشر، حيث كتب يقول:

«... المخلوق كالإنسان لا يخلق شيئًا لا أفعاله ولا غيرها؛ لأنه قد تقرر أن العلم بالشيء من لوازم خلقه، فلو خلق الإنسان فعله مثلًا لعلمه جملة وتفصيلًا، كمًا وكيفًا وغاية، لكن اللازم باطل؛ إذ نرىٰ الإنسان يتكلم كلامًا لا يعلم عدد حروفه ولا كلماته ولا خواص تركيبه ومعانيه، ويمشي مشيًا لا يعلم عدد خطواته ولا ما تنتهي إليه غايته»[1].

ومن بين القيود القاتلة الأخرىٰ ذاتيتنا وفخرنا غير المبرر، واللذان لا يبقي عليهما لهاثنا خلف الضروريات المجردة فحسب، وإنما سعينا أيضًا وراء الرفاهيات الزائدة والحاجات الثانوية[2]. بل إن المسألة في نظر ميشيل مونتين أسوأ من ذلك بكثير:

«إن الزهو مرضنا الطبيعي الأصلي، وإن أضعف المخلوقات وأكثرها تعرضًا للأرزاء هو الإنسان؛ ومع ذلك هو أكثرها شموخًا وكبريًاء. يرىٰ نفسه غارقًا في الأوحال،

---

(١) الإشارات الإلهية، نجم الدين الطوفي، دار الفاروق، ٢٠٠٢م، ج٣، ص٣٦٠.

(٢) لاحظ آدم سميث، كما لاحظ غيره علىٰ نحو صحيح، أن الإنسان منخرط باستمرار ومع مرور الوقت في عملية تحويل ضرورات العيش إلىٰ كماليات. يقول سميث: «أصبح صيد الحيوانات البرية والبحرية، والذي كان أهم الوظائف البشرية في المرحلة البدائية للمجتمع، في أكثر أحواله المتقدمة واحدًا من أمتع الممارسات المسلية، فهم يطلبون من أجل المتعة ما كانوا يطلبونه من أجل الضرورة. ومن ثمة ففي المرحلة المتقدمة للمجتمع، الفقراء المعدمون هم فقط من يطلب من المهن ما يطلبه غيرهم من أجل التسلية».

انـظـر: Smith, A. (2007) An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations, Harriman House, p. 66..

ومع ذلك تتسامىٰ به مخيلته فتحله فوق الثريا وتجعل السماء تحت أقدامه»[١].

تتطلب رحلتنا صوب الحقيقة التخفف لأقصىٰ حد من ذاتيتنا الضئيلة، والانتباه إلىٰ المشهد الأعظم للوجود. لتشاهد الغابة أولًا توقف بعيدًا عن آحاد الأشجار، ثم اقصدها بعد ذلك وقم بالاستكشاف. «إن مشكلة البشر الأساسية»، كما لاحظ ولسون، «هي ميلهم إلىٰ الانحباس في التفاهات اليومية للحياة، في العالم الخانق لمشاغلهم الشخصية، وهم ينسون في كل مرة يفعلون هذا العالم الأعظم للدلالة التي تحيط بهم»[٢]. يوجه القرآن للبشر سؤالاً استنكاريًا يحمل دلالة مهمة ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التَّكوِير: ٢٦]. والسبب، كما أجده عند ديورانت، هو لأننا اليوم «نطوف الأرض بسرعة لم يسبق لها مثيل لكننا لا نعرف أين نذهب ولمْ نفكر في ذلك»[٣]. إن الحل الوحيد هو التوقف للتفكر في حقيقة هذه الوجهة التي نسير إليها. لقد قالها هنري بوانكاريه ذات مرة: «لكي نتصرف يجب أن نتوقف»[٤]. نعم يجب أن نتوقف ونفكر مليًا ومليًا ومليًا، وإلا سنكون كمن يود إصلاح عجلة مركبته وهو يقودها في كل اتجاه بسرعة جنونية. بمجرد أن ننتبه للمشهد الأكبر ويجذبنا إحساس للبحث عن معنىٰ الحياة، فإننا -سواء أحببنا ذلك أم لا- ندخل إلىٰ المنطقة الإدارية لمملكة أخرىٰ تسمىٰ «الدين»[٥]، وهذا مؤيد، كما يقول محمد دراز، بـ«الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان» وهي أنه ما من:

«جماعة إنسانية، بل أمة كبيرة، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل

---

(١) تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطىٰ حتىٰ العصر الحديث، أندريه كريسون، ترجمة: نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، ١٩٨٢م، ص٣١.

(2) Wilson, C. (1971) The Occult: A History, Random House, p. 21

(٣) مباهج الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة/ أحمد الأهواني، ط. الثالثة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م، ج١، ص٧.

(٤) قيمة العلم، هنري بوانكاريه، ترجمة/ الميلودي شغوم، دار التنوير، ٢٠٠٦م، ص٥.

(٥) يقول هيجل: «إننا متىٰ تفلسفنا عن الدين، فإننا ننخرط في التفكير الديني». انظر:
Hegel, G. W. (1988) Lectures on The Philosophy of Religion: The Lectures of 1827, One-Volume Edition, University of California Press, p. 105.

ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأيًا معينًا، حقًا أو باطلًا، يقينًا أو ظنًا، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحوُّلها»[١].

عند بلوغ هذه الذروة، الدين الحق -والحق فقط- هو الذي يملك القدرة علىٰ استنقاذ البشرية من مستقبل مشؤوم. بيد أن ثمة مشكلة تحتاج إلىٰ حل: إن كان الدين قد تعرض للتشويه، وإن كان العلم لا يستطيع التخلص من الخطأ التجريبي وقابلية الإنسان للانحراف، فكيف نعثر علىٰ الحقيقة؟

قبل أن ننطلق في بحثنا عن الحقيقة، نحتاج إلىٰ معرفة الطريق الذي ينبغي أن نسلكه، فإن طرق الحياة كثيرة، وكل واحد منها قد يقود إلىٰ حقيقة ما؛ بعضها قد يمتد بلا نهاية إلىٰ الأمام، أو يتوقف علىٰ شفا وادٍ عميق مظلم يسمىٰ اللّامكان. إن إحدىٰ أكبر المعضلات الوجودية، إن لم تكن أكبرها علىٰ الإطلاق، هي تعدد الطرق والخيارات مع علمنا بأنه ليس أمامنا إلا العيش في هذه الحياة لمرة واحدة فقط. عندما التقت أليس بقطة الشيشاير، في قصة مغامرات «أليس في بلاد العجائب»، القصة الخيالية الشهيرة التي كتبها لويس كارول، سألتها: هل يمكن أن تخبريني أي طريق ينبغي أن أسلك من هنا؟»؛ فأجابت القطة: «إن هذا يعتمد بشكل كبير علىٰ المكان الذي تريدين أن تذهبي إليه؟»؛ فأجابت أليس: «إن ذلك لا يهمني كثيرًا ....»؛ فقالت القطة: «إذن لا يهم أي طريق تسلكين». يُبرز هذا الجزء من القصة أهمية تحديد الاتجاه في الحياة، ويعتمد ذلك بشكل كبير علىٰ مدىٰ كوننا، كبشر، ندرك كأفراد وجماعات حاجاتنا الفورية واختياراتنا علىٰ المدىٰ الطويل. كتب شوماخر منبهًا علىٰ أهمية الوجهة وخطورة البدايات: «إذا انطلق المرء من بداية خاطئة أو سطحية، فقد يستخدم في المراحل اللاحقة من التقصّي أكثر الطرق دقة ولكنها لن تُصلح الوضع أبدًا»[٢].

---

(١) بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد دراز، ص٣٨.

(2) Schumacher, E. (1977) A Guide for the Perplexed, Vintage, p. 16

لأجل أن تكون حقيقة ما مطلقة، ينبغي أن تكون متاحة من حيث المبدأ للجميع، لا أن تكون مقصورة بطبيعتها علىٰ فئة خاصة أبدًا. لذلك، إن كنا نعني بالحقيقة المرتبة الأساسية والفكرة النهائية التي يحتاج إليها البشر جميعًا، فلا بد أن تكون متيسرة وجلية ومتاحة لمدارك البشر كافة[1]. سيحتوي كل دين علىٰ وجه من أوجه الحقيقة، لكنها مهمة الباحث النزيه، كما كانت دائمًا، أن يجد طريقة الحياة التي تؤلف من هذه العناصر كلًّا كاملًا متناسقًا وموجهًا. إن شيئًا من هذا القبيل هو وحده الذي يملك القوة لاجتذاب قلوب الملايين من الناس من مختلف الفئات والمشارب والأعراق والأمم. إن دينًا بهذه الميزة الجاذبة هو وحده المهيأ لأن يصبح أسرع الأديان انتشارًا في العالم. وحين يتعلق الأمر بهذا المقياس، فإن دينًا واحدًا فقط يبرز للعيان: الإسلام. «إن صعود الإسلام علىٰ المسرح العالمي قد أثار أسئلة أساسية حول تهميش الدين في الغرب»[2]، كتب نيل أورميرود، بروفيسور الإلهيات ومدير معهد الإلهيات والفلسفة والتعليم الديني بالجامعة الكاثوليكية الأسترالية. ما الميزة التي تجعل الإسلام كذلك؟ والتي جذبت أفواجًا عديدة من الناس لاعتناقه منذ أحداث ١١ سبتمبر؟[3]؟ ما الذي يتفرد به ليحمل الناس علىٰ «الانضمام لمجتمع مغاير ومنافر للمجتمع الغربي الأكبر الذي ينتمون إليه؟»[4]؟

إن ما نشهده الآن له خلفية تاريخية. ضمن كوكبة من الباحثين والكتّاب، توقع ويليام مونتجومري، المؤرخ المعروف للتاريخين العربي والإسلامي أن «الإسلام بالتأكيد منافس قوي علىٰ موقع الصدارة في تقديم إطار العمل الأساسي لدين المستقبل الأوحد»[5]، مكذبًا زعم صامويل زويمر في ١٩١٦م بأن «الإسلام دين آخذ في الفناء» وأنه «ومنذ البداية قد كان يحمل بداخله جراثيم الموت» وأنه

---

(١) راودت بول ديفيز فكرة مشابهة ولكن في سياق تأملاته في الكونيات. يؤكد ديفيز أنه: «عاجلًا أم آجلًا سوف نتقبل جميعًا شيئًا ما علىٰ أنه مُعطىٰ نهائي، سواء كان الله، أو المنطق، أو مجموعة من القوانين، أو أي أساس آخر للوجود. Davies, p.(1993) Physics and the Mind of God, Penguin, p. 15

(2) Ormerod, Neil (2007) In Defense of Natural Theology: Bringing God into the Public Realm, Irish Theological Quarterly; 72; 227.

(٣) صرح بعض المحللين بأن «الحملة ضد الإرهاب» قد أدت إلىٰ زيادة عدد المتحولين إلىٰ الإسلام (انظر: صحيفة النيو يورك تايمز، ١٩ يوليو ٢٠٠٤م).

(4) Lang, J. (1997) Even Angles Ask, p. 137 .

(٥) Islam and Christianity Today! لندن، ١٩٨٣م، ص١١.

«لا صفات القرآن ولا صفات نبي القرآن تحمل في طياتها الوعد أو القوة لحياة باقية»(١).

ويذهب بول ششوارزيناو (١٩٢٣-٢٠٠٦م)، أحد أبرز المفكرين اللاهوتيين الألمان، إلىٰ تصور حقبة «ما وراء مسيحية» يسود فيها «دين عالمي»، مناشدًا العالم بأنه «قد أزف الوقت للبشرية لتتلمَّس طريق العودة إلىٰ الدين الأول للإله الواحد والوحيد»(٢). وبالإضافة لاعتقاده أن القرآن وثيقة مؤتمنة علىٰ سيرة عيسىٰ ﷺ ومكانته ودوره، يتوقع أيضًا أن رسالة موسىٰ وعيسىٰ ومحمد عليهم الصلاة والسلام سوف تتبلور في نهاية الزمان في دين واحد: الإسلام؛ وبعبارته: «في نهاية الزمان، سوف نجد أنفسنا جميعًا أمام إسلام يعُم الكوكب»(٣). إن توقع ششوارزيناو مطابق لإخبار القرآن عن سيادة الإسلام، رغم كل التضحيات والعقبات التي ستعترض سبيله، مؤيدًا من الله ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾، ونبوءة النبي محمد ﷺ: **«ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز أو بذل ذليل، عزًّا يعز الله به الإسلام، وذلًّا يذل الله به الكفر»**(٤).

في كتابه الأكثر رواجًا: «صدام الحضارات»، قدَّر صموئيل هنتينجتون أنه وبحلول ٢٠٢٥م، سيكون الإسلام «دين قرابة ٣٠ بالمائة من سكان العالم»، كما توقع أن «نسبة المسلمين في العالم سوف تستمر في الازدياد بشكل دراماتيكي»(٥). يكتب دي نيكولاس كريستوف في صحيفة النيويورك تايمز: «يبدو الإسلام، بحساب النسب المئوية، أسرع الديانات الكبرىٰ نموًا في العالم اليوم»(٦). وفي تقرير نشرته التيليغراف: «الإسلام هو الدين الأسرع نموًا في

---

(1) The Disintegration of Islam, 1916, New York, p. 7

(٢) انظر: Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise, p. 149.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٩.

(٤) مسند أحمد، ط. الرسالة، رقم ١٦٩٥. قال محققو المسند: إسناده صحيح علىٰ شرط مسلم.

(5) Samuel, H. (2003) The Clash of Civilizations, New York, p. 65-66.

(٦) بتاريخ ١٥ أكتوبر ٢٠٠٦م.

العالم»(١). وفي التايمز: «المسلمون هم القسم الأسرع نموًا من بين سكان أوروبا»(٢). وفي تقرير حديث نشرته وكالة أنباء سبوتنيك نيوز في نوفمبر ٢٠١٨م، أجرت الباحثة في علم الأعراق البشرية، ميري توفينن، من جامعة يوفاسكولا جامعة في مدينة يوفاسكولا الفنلندية، دراسة دينية اجتماعية كشفت عن تحول متزايد للعديد من النساء الفنلنديات إلىٰ الإسلام بحثًا عن الإشباع الروحي. (عنوان التقرير: «نساء فنلنديات يعتنقن الإسلام طلبًا للروحانية»). كما رصد التقرير أيضًا أن «منظر النساء الفنلنديات المرتديات للحجاب في الأماكن العامة أصبح مألوفًا»، وأن هذا عائد في المقام الأهم إلىٰ «اعتناق النساء الفنلنديات للإسلام بمحض اختيارهن». وتعتقد الباحثة ميري توفينن أن هذه الظاهرة «مطّردة بالتوازي مع النزعة العالمية لنمو الإسلام في الغرب في الوقت الذي تنكمش فيه ديانات أخرىٰ أو تثبت عند حد معين»(٣).

مجددًا: ما قوة الجذب التي اختص بها الإسلام، رغم كونه أكثر دين متهم بالتخريب والإرهاب، حتىٰ يعتنقه هذا الطيف المتنوع من البشر؟ حقًا، إنه لمن داوعي العجب أن تصبح التهم الموجهة إليه سببًا من أسباب التفات الناس إليه ثم اعتناقهم له؛ وقد لاحظ عدد من المحللين بعد واقعة الحادي عشر من سبتمبر بثلاثة أعوام أن الإسلام لم ينحسر كما كان متوقعًا، وإنما أدت «الحملة ضد الإرهاب» إلىٰ مضاعفة عدد المتحولين إليه(٤). لا يمكن تفسير هذا في ضوء اعتبارات شكلية للإسلام، مهما كان تأثيرها ونوعها، لأنها ببساطة لن تصمد صمود التهم الموجهة إليه. لا بد أن نبحث في مكان آخر، لابد أن يكون متعلقًا بشيء بنيوي في قلب الدين الإسلامي(٥)؛ فما عساه أن يكون؟ وكيف؟

---

(١) بتاريخ ٢٥ ديسمبر ٢٠٠٥م.

(٢) بتاريخ ١٨ أكتوبر ٢٠٠٣م.

(3) 'Finnish Women Convert to Islam in Search of Spirituality, Logic' - Researcher. Monday, 21/11/2018. < https://sptnkne.ws/kc8q >; تم الدخول إليه في ٢٠١٨/١٢/٢٢م

(٤) انظر: صحيفة النيو يورك تايمز، ١٩ يوليو ٢٠٠٤م.

(٥) مما يؤكد أن المسألة تتخطىٰ الانطباعات الشكلية إلىٰ سمات بنيوية هو أن «الحملة ضد الإرهاب»، وفقًا للنيويورك تايمز، ضاعفت عدد المتحولين إلىٰ الإسلام (The New York Times, July 19, 2004).

قبل المواصلة، هناك فكرة خاطئة عن معنىٰ الإسلام لا بد أن يقضىٰ عليها في مهدها. لا بد من التأكيد علىٰ أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام دينًا بالمفهوم التقليدي الشائع للدين. إن كلمة «دين» في العديد من الأعراف الغربية والشرقية لا تتقاصر دون تعريف الإسلام فحسب، وإنما تختزل حقيقته أيضًا إلىٰ مستوىٰ لا يعرفه المسلم الحقيقي. إن الحديث عن الإسلام حديث عن طريقة حياة كاملة، عن نظام فكري واجتماعي وأخلاقي وفقهي وقضائي واقتصادي وسياسي وتنظيمي شامل. وبكلمات علي عزة بيغوفيتش، وتحت فقرة بعنوان: «ليس الإسلام مجرد دين»:

«يمثل الإسلام في تاريخ تطور الأديان نقطة تحول لا جدال فيها، فهو يختلف عن غيره من الأديان والمذاهب والفلسفات جميعًا؛ لقد جاء الإسلام بمدخل يعكس فلسفة جديدة كل الجدة. تتطلب هذه الفلسفة من الغنسان أن يحيا -في وقت واحد- حياته الجوانية والبرانية، الحياة الأخلاقية والحياة الاجتماعية، الحياة الروحية والمادية معًا؛ وبدقة أكثر تقتضي هذه الفلسفة من الإنسان أن يتقبل بوعي كامل وإرادة كاملة جميع جوانب هذه الحياة باعتبار أنها تحقق إنسانيته، وتؤكد المعنىٰ الحقيقي لحياته في هذه الدنيا»[١].

ليس الإسلام أمرًا شخصيًا، أو كيانًا قابلًا للعزل، أو مجرد أثقال من الشعائر والطقوس المقدسة. إنه نظام شامل يقصد الاحتياجات البشرية الأساسية علىٰ مستويين من الوجود، الدنيوي وغير الدنيوي. هذا ما أرجو أن يجده القارئ ظاهرًا بجلاء علىٰ مدار ما تبقىٰ من هذا الكتاب.

يشارك القسم الأكبر من هذا الكتاب في محاولة للقضاء علىٰ الفوضىٰ التي حاقت بحياة الإنسان حين فقد معنىٰ سعيه في هذا العالم. الإنسان في النهاية، كما أوضح فيثرستون، لا يمكن أن «يتوفر علىٰ شخصية أو سمة مميزة» إلا «حين يحقق درجة عالية من الاتساق في سعيه، وحين يسعىٰ في الواقع إلىٰ أن يضفي شكلًا ما علىٰ حياته بالبحث عن غاية أعظم بدلًا من ترك حياته تنجرف وراء نزواته»[٢]. ورغم تأكيد فيثرستون علىٰ قيد «الاتساق» بصفته مطلبًا للحقيقة من

---

(١) الإعلان الإسلامي، علي عزة بيغوفيتش، ترجمة/ محمد عدس، ٢٠٠٩م، ص٩٣.

(2) Featherstone, M. (2000) Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity, Sage Publications, p. 60

منظور بشري، إلا أن بول فييرابند، فيلسوف العلم المعروف بأطروحاته المثيرة للجدل، يمثل طائفة من المشككين في أهمية هذا القيد. كان سيغدو استشكال فييرابند مقبولًا لو لم يكن القيد المذكور، كما قرر أوغورمان OGorman، هو «أحد الاعتقادات الراسخة في الحس المشترك والتي تقوم علىٰ الحدس القائل بأن أي تفسير غير مترابط أو متسق يفشل في التفسير»[1]. هكذا كانت ومازالت طبيعة السعي البشري للعثور علىٰ معنىٰ ذي مغزىٰ، إذ لا يمكن للحقيقة أن تكون مجردة عن ملامح تميزها، ولا يمكن لملامحها أن تكون مميزة إلا بقدر أساسي من الاتساق؛ ذلك الاتساق الذي يقتضي «حقائق بعضها منسوج ببعض» بحيث أن «نزع إحداها عن الأخرىٰ سيخلّف أطرافًا مثلومة»، وفجوات لا يمكن ترقيعها «إلا إذ وقع العبث بالحقائق المجاورة أيضًا»[2].

❁ ❁ ❁

مع ذلك هناك اعتراض بأن الإلحاد، بصفته أسوأ نقيض متصور للإسلام، يتمتع هو الآخر بدرجة من الاتساق لولاها لما كان خيارًا مشروعًا للعديد من الناس. لكنه اعتراض مضلل؛ إذ ليس كل اتساق داخلي لنظام ما دليل علىٰ صواب نتائجه عقلانيًا أو حسنها أخلاقيًا. غاية ما هنالك أنه دليل علىٰ خلوه من بعض التناقضات التي من شأنها أن تؤخر نتائجه المرغوبة أو تُعدمها. من هنا ينشأ غلط مناصري الإلحاد حين يرون أن اتساق نظامه الداخلي -فيما يبدو- دليل علىٰ صوابه أخلاقيًا وقيميًا. غني عن القول أن هذا غير صحيح، ولا يزيد في أحسن الأحوال عن كون النظام قد طوع نفسه لغرض حامليه حتىٰ أخذ هذه الصورة أو تلك. هنا تكمن أهمية الاتساق الخارجي كمعيار مكمّل للاتساق الداخلي، وحين يتعلق الحكم بهذا المعيار فإن الإسلام يتفوق تفوقًا هائلًا لا علىٰ الرؤية الإلحادية واللادينية فحسب، وإنما علىٰ كل نظام منافس يتوخىٰ الشمول المتكامل.

---

(١) مقتبس في: ثلاث محاورات في المعرفة، بول فييرابند، ترجمة/ د. محمد السيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٧م، ص٢٣.

(2) Glover, J. (2001) Humanity: A Moral History of the Twentieth Century,Yale University Press, p. 280

رغم تباين السياقات في النقاش التالي، إلا أنني سأستعين في توضيح هذه الفكرة بمقاربة توظف الاعتبارات التي اقترحها كل من ألفرد نورث وايتهيد لطبيعة الدين العقلاني الفعّال وجورج مونبيوت لطبيعة النظام السياسي والأخلاقي الناجع؛ آملًا أن تنجح هذه المقاربة في بيان فرادة الإسلام باعتباره رؤية كونية worldview ونموذج عمل أو ممارسة praxis.

نبدأ بوايتهيد والذي يصف الدين العقلاني بأنه دين:

> «أعيد تنظيم معتقداته وشعائره ليصبح العنصر المركزي في ترتيب متناسق للحياة - ترتيب من شأنه أن يكون متسقًا في علاقته ببيان الفكر، وفي علاقته بتوجيه التصرف إلىٰ غاية موحدة تفرض إقرارًا للأخلاق»[1].

فالدين العقلاني لابد أن يكون موضوعًا لافتراض جوهري هو النظر للحياة ككل متسق يتيح للفكر فهمه والتعبير عنه، ويؤدي إلىٰ قيادة أنشطتنا بـ «غاية موحّدة» تحتّم بُعدًا أخلاقيًا فيها. بعد وايتهيد بنحو ٩٠ عام، وفي سياق أكبر لمشكلات أكثر تعقيدًا، يقترح مونبيوت اعتبارات مهمة من أجل النهوض بنظام سياسي أخلاقي قادر، كما يؤمِّل، علىٰ «تفسير المعمعة» الراهنة للإنسان ورسم «سبيل للخروج منها». «إن السردية التي ننشئها مستنيرة بقيمنا ومبادئنا»[2]، يقول مونبيوت، «لا بد أن تكون بسيطة ومفهومة»، ولكي تحدث الأثر المطلوب فإنه ينبغي «أن تلائم أكبر عدد ممكن من الناس»، كما يجب أن «تتجاوب مع الحاجات والرغبات العميقة» و«أن تفسر المعمعة التي نحن فيها، والسبيل الممكنة للخروج منها»، كما يجب أولًا وقبل كل شيء «أن تكون متجذرة بقوة في الحقيقة»[3].

---

(1) Whitehead, A. (1927) Religion in The Making: Lowell Lectures, 1926. Cambridge University Press, p. 20

(٢) نعم السياق أجنبي، إلا أنها محاولة تشخيصية لا أكثر للمشكلات التي يسعىٰ الإنسان الحديث إلىٰ مقارعتها لوحده، تمهيدًا لبيان دور الإسلام الجذري في إزاحة عبء الحلول الفاشلة عن عاتقه.

(3) Monbiot, G. (2017) Out of the Wrreckage: A New Poiltics for an Age of Crisis. Verso, p. 13

في ضوء هذه المقاربة المركبة، أرجو أن أتمكن فيما يأتي من إعانة القراء علىٰ تقدير طبيعة الحلول التي يدّخرها الإسلام للبشرية كدين عقلاني منقطع النظير ونظام سياسي أخلاقي من نوع فريد.

الحقيقة، حاجتان، ومستويان للواقع

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾

[الأنعام: ٨٢]

«يفتقر الإنسان اليوم إلىٰ أساس آمن».

(جين جبسر)[1]

«إن خطر قوة العلم، حين لا تتحكم بها المثل الدينية، يلوح بظله فوق المستقبل».

(يوستاس هايدون)[2]

في الحوار الثري الذي أداره هنري ديبور بين كبير فلاسفة فرنسا إدغار موران والمفكر طارق رمضان، ميّز موران بين مرتبتين من الظواهر عادةً ما يجري الخلط بينهما فرارًا من الإقرار بقصور العقل البشري. جميعنا لا نشك مع موران أن «هناك ظواهر غير مفسَّرة» هي قابلة للتفسير بصورة ما، والتاريخ مليء بأمثلة عليها. لكن بعضنا، علىٰ الأقل ربما، سيؤمن مع موران بأن هناك «ظواهر غير قابلة للتفسير» وأن «الأسرار الكبرىٰ تظل غير قابلة للتفسير»، متىٰ تواضعنا بما يكفي للاعتراف بأن للعقل «حدودًا لا يمكن أن يتخطاها». أيضًا نشارك موران اعتقاده «أن مجرد وجود هذا الكون بدل العدم وظهور البشرية، ووجود ربما هذا الكون مع أكوان أخرىٰ في نفس الوقت . . . كلها أمور تنبثق من هذا الأمر غير

(1) Gebser, J (1985) The Ever-Present Origin. Authorized Translation by Noel Barstad and Algis Mickunas, Ohio University Press, p. 288.

(2) Haydon, A. Eustace (1925) Modernism as a World-Wide Movement. The Journal of Religion, Vol. 5, No.1, (Jan.), p. 10, The University of Chicago Press.

القابل للتفسير الذي أسميه اللغز»[1]. «من نحن؟ . . . من أين أتينا، وإلىٰ أين نحن ذاهبون؟» يقول موران في عمله الآخر: «النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية»، موضحًا أن معرفة موقعنا في الكون، غائيًا وأخلاقيًا، مرهون بحسم الجواب عن تلك الأسئلة الثلاث[2].

وفي سياق غير بعيد، فرَّق المفكر نعوم تشومسكي (٢٠١٦م)[3]، مستندًا إلىٰ طرح الفيلسوف تشارلز بيرس، بين نوعين من المعرفة المطروحة أمام الإدراك. والأمر الذي يميز طرح تشومسكي في هذه المسألة -كما سنرىٰ- هو تواضعه وواقعيته المباشرة، خلافًا للعديد من المنتسبين إلىٰ الفكر والعلم في أزمنتنا، والذين ساقهم غرورهم إلىٰ اعتقاد أنه ما من سؤال إلا ويمكن الإحاطة به وأيضًا الإجابة عنه. وهو غرور يرجع، علىٰ الأقل في صورته المنهجية، إلىٰ بدايات موجة التنوير التي اجتاحت أوروبا وقامت، كما استقرأ المفكر أشعياء برلين (١٩٩٩م)، علىٰ عدد من الفرضيات الأساسية، أبرزها اثنتان: **الأولىٰ** أنه ما من سؤال ذي مغزىٰ إلا وتمكن الإجابة عنه، فإن لم تمكن الإجابة عنه فإنه ليس بسؤال. قد لا نعلم الجواب ولكن غيرنا في يوم ما، في مكان ما، سيعرفه، ولكن لو قدّرنا أن الجواب عن تلك الأسئلة غير ممكن البتة فهذا يعني دون ريب أن هناك خطأ ما في ذلك السؤال. **والثانية** أن جميع الأجوبة عن تلك الأسئلة قابلة للإكتشاف، ولكن بالعقل والعلم فقط[4].

في هذا الصدد، يعتقد تشومسكي أن إمكاناتنا الإدراكية تتسع لما يسميه «المشكلات»، في مقابل ما يسميه «المحارات»، والتي لا تتسع لها بأي صورة من الصور. استعان تشومسكي بمفهوم «انتزاع الفرضية التفسيرية» **(abduction)** الذي ابتكره تشالرز بيرس، والذي اعتقد هذا الأخير أنه العملية الوحيدة التي

---

(١) خطورة الأفكار: تساؤلات حول كبرىٰ القضايا المعاصرة، إدغار موران وطارق رمضان، ٢٠١٦م، إفريقيا الشرق، ص٨٤.

(٢) النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. إدغار موران، ترجمة/ د. هناء صبحي، ٢٠٠٩م، ص٣٧.

(3) Chomsky, N. (2016) What Kind of Creatures Are We ? Columbia University Press.

(٤) انظر: Berlin, I. (1999) The Roots of Romanticism, Pimlico, p. 22

بموجبها نتوصل إلىٰ إنشاء أفكار جديدة[١]. ووفقًا لبيرس، وكما يرىٰ تشومسكي، العقل البشري عبارة عن نظام بيولوجي يزودنا بطيف محدود للغاية من «الفرضيات المسموح بها»، والتي تشكل أساس البحث المعرفي عند البشر. «وبنفس المنطق»، يضيف تشومسكي، «تشكل أساس المنجزات الإدراكية أيضًا». ويواصل تشومسكي فيقرر أنه:

> «باعتماد المنطق البسيط، سوف يستثني هذا النظام بالضرورة فرضيات وأفكارًا أخرىٰ باعتبارها غير متاحة علىٰ الإطلاق، أو بصفتها بلغت في تراتبية تحصيل معيَّن مبلغًا بعيد المنال، ولو أنها كانت ستكون بخلاف ذلك بالنسبة لعقل مركب بطريقة مختلفة»[٢].

❁ ❁ ❁

«ما الحقيقة؟» .. سؤال اعتبره أناتول فرانس أعمق سؤال طُرح علىٰ الإطلاق، واستبعد ديورانت إمكان وجود سؤال آخر لا يتوقف عليه[٣]. من وجهة النظر الإسلامية، لا تعبر الحقيقة دائمًا عن قدرتنا علىٰ القطع بهذا الحكم أو ذاك فقط، فلطالما نظر الإسلام إلىٰ الحقيقة لا باعتبارات وضعية أحادية صلدة، وإنما كحالة متعددة الأوجه والطبقات، مع الإيمان بأن الحق في نفس الأمر لا يكون إلا واحدًا. لكن لأن الواقع متعدد المستويات، ويمكن أن يدرك فقط من خلال

---

(١) انظر: Douven, Igor, "Abduction", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/abduction/peirce.html>

(٢) انظر: Chomsky, N. (2016) What Kind of Creatures Are We ? Columbia University Press, p. 27-28.

حول احتمال تشومسكي الأخير، يبدو أن الإمام الغزالي (١٠٥٨-١١١١م) كان سبَّاقًا في طرح استنتاج مشابه، حين قال في 'المنقذ من الضلال': «فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تجلَّىٰ كذَّبَ العقل في حكمه». انظر: المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، ص١١٣.

(٣) انظر: مباهج الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة/ أحمد الأهواني، ط. الثالثة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م، ج١، ص٣٣.

نظام ترشيح من المعتقدات والقيم واللغة والثقافة والخواص المحدودة للنظام الحسي، لا يمكننا الوثوق دومًا بأن لدينا فهمًا دقيقًا لكل شيء عن أمر معين (أو حتىٰ شيئًا عن كل شيء!).

لا ينبغي أن يؤخذ هذا علىٰ أنه إقرار بالدعوىٰ ما بعد الحداثية القاضية بأن جميع صور الحقيقة ليست أكثر من أوهام، أو أنها، علىٰ أفضل تقدير، ليست سوىٰ التأثيرات المضللة للغة البشرية[١]، وهو المزلق الذي حذر منه أنتوني بروندج في إشارته إلىٰ أن «تأكيد ما بعد الحداثة علىٰ زئبقية اللغة ومرونتها اللانهائية، مضمومًا إلىٰ إنكارها لإمكان الموضوعية في فهمنا لشؤون البشر، يؤول إلىٰ ضرب من العدمية الفلسفية»[٢]. مع هذا لا يمكن أن تبلغ بنا السذاجة إلىٰ الزعم بأن الحق المودع في الكون والحياة في معزل تام عن التشكيك؛ لأنه كما يقول ابن تيمية بشكل واقعي، «ما من حق ودليل إلا ويمكن أن يرد عليه شبه سوفسطائية»[٣]، لكن سيظل مصدرها، إن كنا مستعدين لمنازعة أطروحة ما بعد الحق[٤] post-truth، «خيال فاسد» أو «معاندة للحق»[٥]. إن الواقع العملي لاشتغالات البشر المعرفية ينبئ دائمًا، وكما قرر ابن حزم قبل قرون، بأن «الشيء لا يكون حقًّا باعتقاد من اعتقد أنه حق كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقًّا بكونه موجودًا ثابتًا سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل»[٦]. بالفعل، إن كان لا يمكننا تصور ثبات من نوع ما للحق، فلا حاجة إذن إلىٰ القول بتعدد طرق الوصول إليه، كما يردد البعض اليوم؛ لأنه لا معنىٰ لطرق متعددة تؤدي إلىٰ حق مرتحل علىٰ الدوام.

---

(١) فكل شيء يُعامل معاملة النص المفتوح السيال دائمًا وأبدًا بحيث يغدو التفاضل بين التأويلات لا ينطوي علىٰ أية مزية، إذ جميعها مقبولة ومشروعة.

(2) Brundage, A. (2013) Going to the Sources: A Guide to Historical Research and Writing. Wiley-Blackwell, p. 17.

(٣) شرح الأصبهانية، تحقيق د. محمد السعوي، ص٦٠.

(٤) الأطروحة القائلة بأن الكلمة العليا في إثبات المواقف للعواطف لا الحقائق التي يمكن تفنيدها أو دحضها.

(٥) المصدر السابق.

(٦) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم، ج١، دار الفضيلة، ٢٠١٩م، ص١٧٤.

كذلك يرفض الموقف الإسلامي رفضًا باتًا دعوىٰ مؤيدي المذهب الطبيعي أن الحق سمة استأثر بها العلم وحده، بحيث يغدو كل نمط معرفي يقع خارج دائرة سيطرته ضربًا من الخرافة أو الوهم، حتىٰ يكون خاضعًا للملاحظة الحسية والحساب الكمي الرياضي[1]. علىٰ هذا الأساس، يلتقي فاجنر مع التوجه الإسلامي في شجب هذا «المذهب الجامد الذي ينكر كل ما لا تشاهده العين أو تلمسهُ اليد»، لا لجموده فحسب، وإنما كما يشرح فاجنر، «لأن التقيُّد بهذا القيد الضيق يحصُر العقل في دائرة ضيقة، ويترك الفصل في الأمور للحواس المادية، فيُلاشِي مواهب الإدراك والتمييز وصحة الحكم»[2].

تتبنىٰ نظرية المعرفة الإسلامية مقاربة متعددة الطبقات تجاه الحقيقة، بما يمنح مقولة أينشتاين «العقل الحدسي هبة مقدسة، والعقل المنطقي خادمه الأمين، ولقد صنعنا مجتمعًا نسي الهبة ورفع منزلة الخادم»[3]، دلالة معتبرة في إطارها الغني والشامل. في هذه العجالة، يمكن الاستئناس بإحدىٰ القواعد الإسلامية في السياق الفقهي وتطبيقها علىٰ السياق المعرفي، فكما إن «الأصل في الأشياء الإباحة»، كما تقول قاعدة فقهية إسلامية مشهورة[4]، فكذلك الأصل في الممارسات المعرفية -بمختلف أنواعها- الإباحة، مما ينجم عنه توسيع نطاق

---

(١) من المقاطع الجديرة بالاستشهاد ما كتبه التطوري ستيفن جاي جولد في نفس السياق:
أغلبنا ليس بالسذاجة الكافية ليصدق الخرافة القديمة القائلة بأن العلماء هم الصورة المثالية للموضوعية غير المتحيزة، وأنهم منفتحون بشكل متساوٍ لكل الاحتمالات، وأنهم يتوصلون إلىٰ النتائج فقط من خلال وزن الأدلة ومنطق الحجة. إننا نعتقد بأن ثمة تحيزات وتفضيلات وقيمًا اجتماعية وتوجهات نفسية تلعب جميعها دورًا قويًا في عملية الاستكشاف العلمي» وفي موضع آخر «إن الواقع لا يعبر عن ذاته بموضوعية، ولا يمكن لعالم أن يتحرر من قيود النفس والمجتمع». (Gould, S. J. (2000) Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History, Vintage Books, p. 244, 276).

(٢) روح الاعتدال، شارل فاجنر، ترجمة/ وسيلة محمد، ٢٠١٥م، ص٢٦.

(٣) مقتبس في: Watson, R (2010) Future Minds: How the Digital Age is Changing our Minds, Why This Matters, and What We Can Do About it. Nicholas Brealey Publishing, p. 33-34.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ص٦٠. وهي قاعدة لم تخل من نزاع، لكن آحاد الأدلة المستقرأة علىٰ صحتها كثيرة جدًا.

«المسكوت عنه» في عالم المعرفة، وفسح المجال للعديد من الإمكانات العلمية والفرص المعرفيةالتي كبّلتها أو استبعدتها مذاهب فكرية وفلسفية أخرى[1]. وبالتالي هناك حقائق اجتماعية، ونفسية، وأخلاقية، وقيمية، وتاريخية، وعقلية، ودينية، وروحية، تمامًا مثلما إن هناك حقائق علمية طبيعية. من جهة المبدأ، لكل واحدة من هذه الحقائق نطاق تأثير مشروع علىٰ خارطة الواقع. لقد كان أحمد بن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م)، والذي كان سابقًا لزمانه، يرىٰ أننا لا نستطيع أن ندرك حقيقة أي شيء واحد من جميع الأبعاد الممكنة وبنفس الدقة في نفس الوقت. وبتعبير آخر، نحن نستطيع أن ندرك جزءًا من الحقيقة عن أمر معين ولكننا لا نملك الإحاطة بحقيقة ذلك الشيء[2]. إن المقاربة الإسلامية لنظرية المعرفة مدينة بكثير من صفاتها إلىٰ مبدأ الوسطية، وهو مبدأ يتردد صداه في مجالات عدة: اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية وأيضًا علمية. بشكل عام، ترفض القاعدة سابقة الذكر اللجوء إلىٰ الأطراف القصوىٰ في أية قضية، أو إدامة الاحتكام إلىٰ الثنائيات، ما لم يجد المرء مبررًا كافيًا للقيام بذلك.

علىٰ المستوىٰ الكلي، ودون دخول في التفاصيل، لا يخرج نموذج التفكير في الإسلام عن الخلاصة التي أجملها فيلسوف العقل توماس نيجل حين قال: «في كل فضاء فكري لا بد في النهاية من الاعتماد علىٰ أحكامنا التي نمتحنها بالتأمل ونخضعها للتصحيح بواسطة الحجج المضادة للآخرين أو نعدلها بالخيال والمقارنة مع البدائل»[3]. ولذلك يمكن عد موقف بيتر ستراوسون، أحد أبرز الفلاسفة متعددي الإسهامات في القرن العشرين، ضمن أهم المواقف المؤيدة لوجهة النظر السابقة حول طبيعة التفكير والمعرفة في الإسلام. ذلك أن

---

(١) مالم تخالف قضية توقيفية (أي تستمد من الوحي لا العقل) مخالفةً فعلية أو تُعارِض فعلًا أصلًا شرعيًا ثابتًا بالفعل. غني عن القول أن هذا قيد يُطالَبُ به المتبني للرؤية الإسلامية أكثر ممن لا يتبناها. ومع ذلك لا بد من الإشارة إلىٰ أن القيد المذكور لا يقلل من مصداقية المقاربة السابقة، لأن مجال الممارسات المعرفية الجزئية أوسع مما يتخيل العديد منا.

(٢) وهي في جوهرها مقاربة كانطية إلىٰ حد بعيد.

(3) Nagel, T. (2012) Mind and Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. Oxford University Press, p. 10

ستراوسون ينطلق من إعادة الاعتبار للثراء والتنوع والصدق الذي يتمتع به العقل في أحواله العادية، قبل أن يتحيز لقيود الفلسفة أو العادات الفكرية المتخشبة لمجتمع ما. لقد تمثّلت القضية الأساسية بالنسبة لستراوسون، وفقًا لغومز وسنودن (٢٠١٩م)، في أنه:

> «لا محيد عن توظيف المفاهيم الجوهرية للحس المشترك [أو العقل الطبيعي أو العادي وسمّه ما شئتَ إن كان المقصود واحدًا] مثل الجسم والشخص والمكان والزمان والعليّة وتلك المتصلة بالمعنىٰ والإحالة والصدق؛ وأن قابلية تلك المفاهيم للتطبيق لا يجب تحصيلها بإرجاعها إلىٰ مستوىٰ أكثر موثوقية وأساسية من المفاهيم، مثل تلك المتصلة بالخبرة كما تصورها التجريبيون أو تلك التي يطرحها العلم. ليس هناك مستوىٰ أكثر أساسية وأمانًا من الفكر»[١].

بناءً علىٰ هذا الفرض، جادل ستراوسون «بطرق مختلفة أن التحديات التشكيكية في هذه المقولات تشكيكات متوهمة ولا تستند إلىٰ مبرر»[٢]. بيد أن الإنسان الحديث عمومًا، متأثرًا أيما تأثر بمثال الإنسان الغربي في المعرفة والبحث، قد ابتُلي بداء النظرة الأحادية التي تُعرض عن طيف واسع من الخبرات المشروعة. ولذلك يعترف سام هاريس أنهم (أي الغرب)، فيما يتعلق بمعرفة الغرب الروحية أمام نظيراتها في بعض التقاليد الشرقية، لم يكونوا في الواقع يقفون علىٰ أكتاف العظماء، كما قال إسحاق نيوتن ذات مرة، وإنما علىٰ أكتاف أقزام[٣]. لقد لخص الأنثروبولوجي المعروف إدوارد هل Edward Hall العلة

---

(١) انـــظـــر: Snowdon, Paul and Gomes, Anil, "Peter Frederick Strawson", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Ed.), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/strawson/>.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انـظـر: Harris, S. (2006) The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, Free Press, p. 215

السابقة في اعتراف بليغ بقوله: «لقد أسهم الإنسان الغربي في الفوضىٰ بإنكار ذلك الجزء من نفسه الذي يؤلف بين الخبرات علىٰ حساب احتفائه بالأجزاء المفضية إلىٰ الخبرات المفككة»، مضيفًا أن الإنسان الغربي «يستعمل نزرًا ضئيلًا من قدراته الذهنية» وأن «هناك العديد من طرق التفكير المختلفة والمشروعة، بينما نحن في الغرب نعلي شأن واحد منها فقط فوق البقية - ذاك الذي ندعوه «المنطق»، النظام الخطي الأحادي الذي لم يزل يلازمنا منذ أيام سقراط»[(١)]. لقد كان ديورانت دقيقًا حين عرّىٰ عجز المنطق علىٰ هذا النحو:

> «نتظاهر بأننا نشيد صروحًا من الفكر المحايد، بينما نحن في الواقع نتخير تلك الحقائق والموافقات التي من شأنها أن تحفظ جناب رغبة شخصية أو وطنية. نحن نرتاب في المنطق لأن منتصف العمر قد علمنا أن الحياة أكبر، وأحق، وأعمق من قياساتنا المنطقية؛ ذلك أن المنطق ساكن، ومنتفش بالحقائق الثابتة، بينما الحياة متدفقة، ومتغيرة، وصادمة لكل الصيغ المنطقية»[(٢)].

لم تقتصر هذه المشكلة علىٰ نمط التفكير الغربي من حيث هو ممارسة منطقية، وإنما تخطتها إلىٰ الدراسات الثقافية التي أنتجت، عبر أعوام من التعامي عمّا لدىٰ الآخر، آفة «المركزية الأوروبية» و«الفوقية الغربية». ولقد حذر ماسون-أورسيل، المستشرق الفرنسي وأحد رواد حقل الفلسفة المقارنة، قومه من مغبة تقييد الحقل المعرفي للإنسان الغربي، محذرًا أننا بذلك «نخاطر بافتراض أن تلك الثوابت المنتمية إلىٰ عالم ثقافي معين هي ثوابت مطلقة»؛ وفي سبيل التحرر إلىٰ فضاء أوسع اعتقد ماسون-أورسيل أن «بإمكان الأبحاث المشتغلة بالأفكار الآسيوية أن تقوم بتحرير بعض قناعاتنا العميقة التي اعتدنا علىٰ اعتبارها «طبيعية»، بينما هي طبيعية في تقليدنا التاريخي فقط»[(٣)].

---

(١) انظر: Hall, E. (1989) Beyond Culture, Anchor Books, p. 9.

(2) Durant, W. (1953) The Pleasures of Philosophy: A Survey of Human Life and Destiny, Simon and Schuster, p. 15

(٣) انظر: Brocchieri, P. B. (1960) Problems of Philosophical Historiography Validity and Limits of a Comparative Philosophy. East and West, Vol. 11, No. 1, p. 25.

سيدرك أي شخص مُلم بطبيعة المعرفة في الإسلام، أن كل حقل من حقول المعرفة البشرية يحتوي على ما يجعل تلك المعرفة ممكنة، ومن الصور الأساسية التي تتكشف بها تلك المعرفة مبدأ «الأنماط ذوات الدلالة». «فلو لم تكن هناك أنماط ذوات دلالة في حياة البشر»، يجادل الناقد البارز تيري إيجلتون، «لامتنعت حقول إنسانيات برمتها مثل علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا»[1]. والأنماط ذوات الدلالة هي التي يطلق عليها المسلمون «السنن» أو «النواميس»، فلكل حقل سننه أو نواميسه التي تلائم طبيعته. ولذلك نبه هوارد غاردنر، عالم النفس ومبتكر نظرية الذكاءات المتعددة، في سياق مقارب فقال:

> «يشعر العديد من الناس أن هذه الحقول [أي الإنسانية والاجتماعية] من المعرفة يجب أن تعامل وفق الطرق والقيود الخاصة بالعلم. سنكون مقصرين إن اعتبرنا هذا غلطًا فاحشًا فحسب: ما المعنى الذي يمكننا إضفاؤه على أعظم الأعمال في الفن والأدب عندئذ؟ أو على الأفكار الكبرى في الدين والسياسة؟ أو الأحجيات الدائمة عن معنى الحياة والموت؟ إن نحن فكرنا فيها بنفس الطريقة التي نعامل بها الدرس العلمي أو برهانه؟ إن لم نفعل شيئًا أكثر من محاولة التحديد الكمّي؟ . . . لقد قلّب الفيزيائي العظيم نيلز بور فكره في هذه المفارقة: «هناك نوعان من الحقيقة: حقيقة عميقة وحقيقة ضحلة، ووظيفة العلم هي استئصال الحقيقة العميقة» »[2].

حقًا، إنها وظيفة لا تأخذنا بعيدًا، ومسؤوليتنا -إن كنا من يتحكم في العلم لا العكس- أن نوقفها عند حدها.



(1) Eagleton, T. (2007) The Meaning of Life: A Very Short Introduction, Oxford University Press, p. 44.

(٢) انظر: Gardner, H. (2006) Five Minds for the Future, p. 15.

لقد أقنعت نشوة التنوير التي اجتاحت أوروبا في القرن الثامن عشر الكثيرين، بأن العلوم الجامدة كانت تمثل الصورة الوحيدة الكاملة والمعتمد عليها من المعرفة. أما العلوم الاجتماعية (مثل العلوم السياسية وعلم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس)، ناهيك عن التجارب الدينية، فقد تم تحقيرها والتقليل من شأنها باعتبارها غير علمية. يشخص ويليام جيمس هذا الهوس المسعور بالأمور «العلمية» فيقول:

> «تحتوي الطبيعة البشرية علىٰ نزعتين متأصلتين للعقل إحداهما طبيعية والأخرىٰ مادية، وكلتاهما لا يمكن أن تعترفا بغير الحقائق المحسوسة. لهذا النوع من العقل، الكينونة المسماة «العلم» هي الصنم. إن الولع بكلمة «عالِم» هي إحدىٰ الملاحظات التي يمكن أن تعرّفك علىٰ مريديها، وطريقتها البسيطة للقضاء علىٰ أي رأي لا تؤمن به هي أن تصمه بأنه «غير علمي» »[١].

لكن من حسن الحظ أن الوعي اليوم بسذاجة هذا التوجه بات أكثر حدة مما مضىٰ، وأصبح معظم العلماء وفلاسفة العلم أكثر استعدادًا للعمل بوصفة كورت ليفين، أحد مؤسسي علم نفس الاجتماع التطبيقي، أنه «لمواصلة السير إلىٰ ماوراء عتبة معينة من المعرفة، يتعين علىٰ الباحث، كقاعدة، أن يتحرر من المحظورات المنهجية التي تلمز بـ «اللاعلمية» و«اللامنطقية» تلك الطرق أو المفاهيم التي ثبت لاحقًا أنها أساسية لتقدمنا التالي»[٢].

وكما لاحظ الفيلسوف اليوناني كريستوس يناراس بدقة، ما دمنا في سياق الحديث عن الافتتان بمنظور العلم الطبيعي، ينبغي ألا يزيد العلم الطبيعي عن كونه موقفًا وحيدًا تجاه طبقة من طبقات هذا العالم المتعدد الأوجه. لا يرجع هذا

---

(1) James, W. (1895) Is Life Worth Living? International Journal of Ethics, Vol. 6, No. 1, (Oct.), p. 16.

(٢) انظر: Argyris, C. et al. (1985) Action Science: Concepts, Methods, and Skills for Research and Intervention. Jossey-Bass Inc., Publishers, p. 1.

إلىٰ سمة متأصلة في العلم الطبيعي بقدر ما يرجع إلىٰ محاولات فهم الإنسان للوجود الذي يحيط به. فوفقًا لياناراس، ليس فهم العالم «مما يُنال بالعلم ولا مما يُستبعد به»؛ لأنه: «توجه ذو نمط إدراكي مختلف ... ونقلة (قدر الإمكان) من الملاحظة المحايدة للعالم إلىٰ علاقة شخصية به، إنه [أي فهم العالم] ناجم عن حرية النوع البشري»، بما يجعل «الملاحظة العلمية لا تُثبت حقيقة الوجود هكذا ببساطة، وإنما تؤلّفه كحقيقة وجودية»[١].

لقد تمخضت المدرسة الواقعية النقدية المعاصرة، بقيادة روي باسكر وآخرين[٢]، عن الإقرار بقصور المذهب الوضعي باعتباره عاجزًا -وسيظل عاجزًا- عن تقديم فهم دقيق للواقع. تأسست الواقعية النقدية علىٰ عدد من الفرضيات منها أن النشاط العلمي للإنسان قابل للخطأ، وأن قصارىٰ ما يمكننا هو رسم خريطة أفضل للواقع، والتي ستظل قاصرة دائمًا عن أن تعكس الواقع كما هو، إن ميل بعض العلماء العنيدين -غلاة المذهب الواقعي إن جاز التعبير- إلىٰ المطابقة بين الواقع وتصورهم عنه قد يفسر الكثير من الغطرسة المنتشرة في بعض كتاباتهم، ووفقًا لتوصية جاري بوتر، علينا أن نذكر أنفسنا بحقيقة أن «الواقع هو بحسب ما هو عليه، إلا أن معارفنا الظاهرية به قابلة للخطأ، وعرضة للإفقار والمراجعة، وربما كانت في بعض الأحيان خاطئة تمامًا»[٣]. من هذا المنطلق، هاجم المفكر رينيه جينو «العلوم الغربية» باعتبارها «ظاهرية سطحية كلها»، حتىٰ مضىٰ إلى القول بأنه إذا ما «أردنا وصفها، قلنا مختارين: إنها «علم دنيوي» بدلًا من أن نقول: «علم جاهل»، وإن كان المعنىٰ واحدًا»[٤].

لا شك أن العلم قد زاد من معرفتنا، وقوّىٰ وجودنا، وغيّر من حياتنا إلىٰ الأفضل في العديد من الجوانب، لكنه علىٰ الجانب الآخر قدم لنا الدرس بأننا

---

(1) Yannaras, C. (2004) Postmodern Metaphysics, p. 114

(٢) أطروحة روي بسكار التأسيسية في هذا المجال:

Bhasker, R., (2008) A Realist Theory of Science, London: Routledge

(3) Potter, G. (2000) The Philosophy of Social Science: New Perspectives, Peasron Education, p. 189.

(٤) الشرق والغرب، رينيه جينو، ترجمة/ أسامة شفيع السيد، ص١٣٧.

أبعد ما نكون عن الكمال، وبأن جميع جهودنا الرامية لليقين ستظل مقيدة للأبد بقيود تتعذر إزالتها. تعرض نظرية كورت جوديل[١] (١٩٠٦-١٩٧٨م) المعروفة بمبرهنة عدم الاكتمال، تعرض بشكل ممتاز الطبيعة المحدودة للمعرفة البشرية. بإيجاز تعلمنا هذه النظرية أن المعرفة البشرية المعتمدة علىٰ مجموعة محدودة من المسلمات أو الحقائق الأساسية، لا يمكن أن تستنفد البرهنة علىٰ صحتها بنفسها، بعد ثبوت افتقارها الدائم إلىٰ «مصادقة خارجية». لما طرحت النظرية أول مرة في عام ١٩٣١م، «كان لها تأثير مدمر»، يقول أدريان ويليام مور، حيث «أفسدت تمامًا عددًا من القناعات الراسخة»[٢]، وأثبتت أن العقل البشري غير قادر علىٰ التأكد من الحقيقة حول مجموعة البديهيات التي يتأسس عليها منطقه. إنه لا يستطيع ذلك دون أن يكتشف الحاجة إلىٰ اعتماد مصادقة خارجية. وبشكل عام، ينطبق المبدأ علىٰ كل نظام معرفي مشيد علىٰ عدد محدود من المسلمات المؤسِسة، بما في ذلك أنساق العلم الطبيعي، وهذا راجع كما هو معلوم إلىٰ استحالة اكتمال القدرة التفسيرية للعلم؛ وبعبارة كارل بوبر: «كل العلم التفسيري غير قابل للإكتمال؛ يتعيّن علىٰ العلم ليصبح نظام تفسير مكتمل أن يعطي تفسيرًا لنفسه»[٣]، وهو ما لا يمكن أن يحدث لأنه يعني أن العلم إذا ما أراد أن يفسر نفسه فعليه أن يتجاوز نفسه[٤].

بغياب الحقيقة الهادية، ستحمل رحلتنا المتقدة عقباتها المحتومة وترزح أبدًا تحت مشكلاتها. سنعاني باستمرار من آثار هامشين للخطأ: هامش قابلية الإنسان للخطأ، وهامش ضعفه، وكلاهما يتعلقان بالقيود المعنوية والمادية التي تؤثر علىٰ كل جانب من جوانب الحياة البشرية. يسلط العلم الضوء علىٰ هذه المشكلة ثنائية

(١) منطقي ورياضي وفيلسوف شهير.

(2) Moore, A.W. (2001) The Infinite, Routledge, London and New York, p. 172

(3) Popper, K. (1974) Reduction and the Incompleteness of Science. In Ayala, F. and Dobzhansky (Eds.) Studies in the Philosophy of Biology, University of California Press, p. 280

(٤) أقر لودفيغ فتغنشتاين أن معنىٰ هذا العالم يجب أن يقع خارجه، وتوصل الرياضي كورت غودل إلىٰ استنتاج مشابه من خلال مبرهنة عدم الاكتمال ولكن في سياق المنطق الرياضي.

الأبعاد بمثالين من مجال الفيزياء الكمومية. الأول: يسمىٰ تأثير المراقِب، والثاني: يسمىٰ مبدأ اللايقين، الذي صاغه فيرنر هايزنبيرج. في الأول، لا بد لمراقِب تجربة ما أن يتفاعل معها وبالتالي يؤثر علىٰ دقة النتائج، أما الأخير فيتعلق بتحديد موضع وسرعة جسيم أولي ما في وقت واحد، فإذا قمنا بزيادة دقة قياس موضع جسيم ما، فإننا نفقد دقة قياس سرعته، والعكس[1]. لقد كانا هذين مجرد مثالين لطبيعة القيود الحاضرة في حياتنا، وإلا فيمكن ضرب العديد من الأمثلة. لذا ليس من قبيل المغالاة أن معرفتنا بالواقع، وبطبيعة الحقائق الملائمة لنا، يعتمدان بشكل أساسي علىٰ فهمنا لطبيعة أنفسنا أولًا.

يقال: «العلم يفسر المادي، أما الله فيفسر غير المادي». بيد أن هذا خطأ كبير في تصور العلاقة بين الإسلام والعلم، الواقع أن العالم المادي يفسره الخالق، بل إن إمكان العلم الطبيعي نفسه، أي نجاحه كأداة تفسيرية فيما هو موضوع له، لا يفسره في المحصلة النهائية إلا فكرة الخالق، وليس أي خالق، وإنما خالق بصفات معينة. ورغم الفطنة التي عرف بها الفيزيائي الأمريكي ريتشارد فاينمان، إلا أنه كان واثقًا بما يكفي لادعاء أن اكتشاف القوانين سيدفع المؤمنين إلىٰ اطّراح فكرة الخالق، هذا استنتاج غريب! إن أردنا التلطف في العبارة؛ لأن الإلهام المحرك لعملية الاكتشاف كان وراءه، بالنسبة للعديد من العلماء، فكرة وجود الخالق. «تقريبًا جميع الأعلام البارزين في الثورة العلمية»، يصرح كل من لارسون وروز، «كانوا نصارىٰ كاثوليكيين أو بروتستانتيين رأوا في عملهم تمجيدًا لله ودفاعًا عن المعتقد»[2]. أيضًا، لطالما تساءل العلماء: لماذا هذا القانون وليس غيره؟ كيف تأتىٰ له أن يوجد بهذه الهيئة؟ أي، مثلًا: لماذا قانون الديناميكا الحرارية الثاني؟ كيف تأتىٰ له أن يوجد بهذه الطريقة؟ لماذا خاصية التناظر في الكون؟ لم هي علىٰ هذه الهيئة؟ وليس: هذا هو قانون

---

(1) John D. Barrow and Frank J. Tipler (1996) The Anthropic Cosmological Principle, Oxford University Press, p. 458; Tony Hey and Patrick Walters (2004) The New Quantum Universe, Cambridge University Press, p. 17.

(2) Larson, E. and Ruse, M. (2017) On Faith and Science. Yale University Press, p. 43.

الديناميكا الحرارية الثاني؛ فهيا نلحد. إن استنتاج المحصلة الأخيرة من المعطىٰ السابق مغالطة فجة في أحسن الأحوال.

❁ ❁ ❁

يناضل بنو البشر لتحصيل التمثيل الأحق بثقتنا، والأشمل تفسيرًا للواقع، علىٰ المستويين: المشاهد وغير المشاهد. ومما يميز نسق النظام المعرفي في الإسلام، بشقيه الأنطولوجي والابستمولوجي، اتصافه بالشمول والتكامل والوحدة، ويعتمد إمكان هذا النسق بشكل أساسي علىٰ التخلي عن الزهو المعرفي المستقىٰ من يقين التفاصيل. كذلك لا يقر الإسلام الحاجات التي تفرضها الطبيعة التفسيرية المفتوحة[١] لمستويات الوجود فحسب، وإنما يستوعبها بحيث، كما قال ماكس بلانك، «تعمل جميع قوىٰ الروح البشرية معًا في توازن وانسجام كاملين»[٢]. لا ينبغي أن نفاجأ إذن من كون «الأشخاص المتدينين كثيرًا ما يظهرون مستويات أعلىٰ من السلامة العاطفية مقارنة بمن سواهم من غير المتدينين»، وفقًا لما أكدته دراسة كول وزملائه (٢٠١٠م). لتفسير هذه النتيجة المستبعدة في نظر خصوم الدين، تم تحليل ٣٠ دراسة مستقلة تم إجراؤها من قبل باحثين مختلفين باستخدام نماذج ومعتقدات دينية وممارسات متنوعة؛ وقد أيدت جميع هذه الدراسات الرأي القائل بأن الدين ييسر «حالة تنظيمية ذاتية كامنة تكاملية ومجسدة وموجهة نحو السلامة الشاملة للإنسان»[٣].

ولكي نتمكن من تقدير الطريقة التي يتعاطىٰ بها الإسلام مع المعرفة، فمن الجدير بالاهتمام أن نتعرض لفحص ثلاثة مصادر أساسية للمعرفة في الإسلام: الوحي الصحيح، والمعرفة الإدراكية الصحيحة، والمعرفة الحسية

---

(١) أي إنه يمكن تفسير مستوىٰ معين تفسيرًا ماديًا طبيعيًا وهذا التفسير هو الآخر بحاجة إلىٰ ما يفسّر كونه تفسيرًا مفهومًا.

(2) Planck, M. (2001) The Mystery of Being. In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, (edit.), p.161, Shambhala, Boston and London.

(٣) انظر: Koole, S. L. et al. (2010) Why Religion's Burdens Are Light: From Religiosity to Implicit Self-Regulation; Personality and Social Psychology Review; 14 (1), p. 10, p. 95-107.

الصحيحة. تُستمد معرفة الوحي الصحيح من مصدر يتجاوز التجربة الإنسانية، وغير متأثر بها، بيد أنه متناسب معها. مصدر الوحي في الإسلام هو الله، خالق الخلق، وأصل كل الحقائق. تمتاز المعرفة المستمدة من الوحي الصحيح بأنها حقيقية، ومتوافقة مع الحقائق المثبَتة، الطبيعة البشرية، والنتائج السليمة للتفكير الصحيح. كتاب الوحي في الإسلام هو القرآن المنزل علىٰ النبي العربي محمد بن عبد الله ﷺ. والقرآن، كالمتكلِّم به، كامل وغير قابل للفساد. يمثل الإيمان بهذا الأمر صلب معتقد الإعجاز، والذي يؤكد أن أخبار وعلوم ومقاصد القرآن، جميعها معًا، مما لا تستقل طاقة البشر علىٰ الإتيان بمثله أبدًا[1]. ونصه الكامل كما أوحي أول مرة تجسيد حي للوعد الإلهي بحفظه من التغيير والفقدان.

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: ٩].

لذلك يعلن القرآن عن صدقه، من خلال الدعوة إلىٰ إخضاع نصه للتأمل النزيه.

﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هُود: ١٤].

إن الطابع المعجز للقرآن علىٰ مر الأزمان هو التحدي الذي لم يمكن لأحد -حتىٰ أكثر الناس سعة في العلم واللغة- أن ينجز مقاصده في معالجة مختلف أوجه التجربة البشرية. «لا يحتوي القرآن علىٰ الأخطاء التي يمكن العثور عليها في الإنجيل»، يقول بوكاي، العالم الفرنسي الذي قام بدراسة مقارنة بين القرآن والإنجيل في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة، مضيفًا أن «القرآن يعطي معلومات دقيقة عن نقاط محددة تعدّ، في الغرب، مفاجأة كبيرة بالنسبة للكثيرين اليوم»[2].

---

(1) Esposito, John L. (2005) Islam: The Straight Path, Oxford University Press, p. 19

(2) Bucaille, M. (2002) What is the Origin of Man: The Answers of Science and the Holy Scriptures. New Delhi, p. 210.

أما السنة الثابتة فهي الصورة الأخرىٰ من الوحي الصحيح، وتعني باختصار التفسير والعرض العملي للنبي محمد ﷺ لما في القرآن[١]. تأمر عدة آيات في القرآن المسلمين باتباع طريقة النبي ﷺ، والذي تتصف أعماله وقراراته الدينية بالعصمة من الخطأ.

﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾

[الأحزاب: ٢١].

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾

[النجم: ٣-٤][٢].

يشكل القرآن والسنة الثابتة المصدرين الرئيسيين للقوانين في الشريعة الإسلامية، وتشمل المعرفة الموجودة فيهما المعتقدات الأساسية (مثل الإيمان بإله حق واحد، وبصفاته، وبغاية الحياة، وبالحياة بعد الموت)، وأحكام الشريعة الإسلامية (علىٰ المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية)، وصور العبادة، والمفاهيم الأخلاقية الكبرىٰ، وقواعد السلوك، والموضوعات الأساسية التي تحكم مسائل الإيمان والعمل، والتعامل مع الشك والريب، ومسألة الخير والشر، ومعايير التفريق بين الصواب والخطأ، وطبيعة النفس البشرية، ومعنىٰ الحياة، والحوارات العقلانية، والمجانسات التعليمية، والأمثال التثقيفية، والحقائق العلمية، والقصص الهادفة عن أحداث الماضي والمستقبل، وخلق العالم، وظهور الإنسان علىٰ الأرض، ونهاية عالم الخلق، والمصير المقدر للإنسان في الحياة القادمة[٣].

بيد أن المقصد الأهم للوحي هو تلبية الحاجات العميقة للحالة الإنسانية، وتلمُّس النوازع التي تثير أسئلة الغاية والمغزىٰ والمصير؛ أسئلة لا تجد أجوبةً شافية في الفلسفات الوضعية والتجارب الأرضية وعلوم البشر قاطبة (هنا استنجد

---

(١) تعرف السنة اصطلاحيًا أيضًا بالآثار التي تمثل ما قاله أو فعله أو أقره النبي محمد ﷺ أثناء حياته.

(٢) وسوف تناقش صحة السنة، ووضعها الشرعي، وكيفية انتقالها إلىٰ الأجيال التالية بتفصيل في نهاية هذا الكتاب.

(3) Bucaille, M. (2002) What is the Origin of Man: The Answers of Science and the Holy Scriptures. New Delhi, p. 209.

مارتن هايدغر بفكرة الإله). قطعًا، لا يمكن أن تكون الإجابة النهائية بحوزة من يسأل تلك الأسئلة، وإلا كانت مفارقة يستحيل فهمها. فالمصدّقون بالإيمان، الذين يشعرون بأن الوجود مُنبِئ بأكثر مما تراه العين، والمؤمنون بضرورة الحق ووحدة الحقيقة، بالنسبة لهؤلاء لا أحد غير الله -المصدر الأول للعلم، منشئ الحقائق، المشاهدة وغير المشاهدة [الحاقة: ٣٨-٣٩]، المعلومة وغير المعلومة [النحل: ٨]- يصلح أن يكون مصدرًا للإجابات النهائية الصحيحة.

والمصدر المعتمد الثاني للمعرفة في الإسلام هو المعرفة الإدراكية الصحيحة. نعبر هنا بالإدراكية لكي تشمل المعرفة التصورية والحُكمية والمعرفة الموصلة بينهما وهي معرفة معالجة المعرفة. فهذه جميعها متوقفة على أصل الإدراك. تُستمد هذه المعرفة وتستثار بالتفكر، أو لنقل بإعمال الذهن عمومًا، وتشمل المعارف اليقينية، والحقائق النظرية المنتزعة بأي جهد فكري معتبر، والمعرفة المكتسبة من مختلف أنواع الممارسة الفكرية المستقرة، كما تشمل المعرفة الظنية الراجحة، والمحتملة القابلة للإثبات أو النفي (مثلما يقع في علم التأريخ، وعلم النفس، وغيرهما من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية). في إشارة متصلة بهذا النوع من المعرفة (الإدراكية)، يصف المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي الإسلام بأنه الدين الأكثر عقلانية من بين الأديان الحية الكبرى[1]. كذلك بعض الأعلام البارزين الآخرين مثل توماس كارلايل، وإيمانويل كانت، وغوتفريد لايبنيتز، أيضًا «كانوا يرون الإسلام دينًا عقلانيًا منطقيًا»[2]. ويشير رودينسون إلى «تكرر ورود الفعل «عقل» في القرآن حوالي خمسين مرة، والذي يعني: ربط الأفكار ببعضها، والفقه، وإدراك الحجة المنطقية»[3].

أما المصدر المعتمد الثالث للمعرفة فهو المعرفة الحسية الموثوقة، وتتعلق بالملاحظة في أعم دلالاتها، أي ما نباشره ونستفيده من خلال منظومة الحواس. مرة أخرى، تُقر نظرية المعرفة في الإسلام عملية اعتماد هذا النوع من المعرفة،

---

(١) انظر: Toynbee, A. (1956) An Historian's Approach to Religion, p. 22.

(٢) انظر: Qamar-ul Huda (2004) Orientalism. In Martin, R. (edit.) Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Vol. 2, p. 516.

(٣) انظر: Lang, J. (2000) Struggling to Surrender, p. 23.

سواء من خلال مبدأ التحقق القائم على الاستقراء (أو كثرة التواتر)، أو من خلال مبدأ التفنيد القائم على إثبات الاستثناءات. ولقد نمّى الإسلام نزعة التساؤل حول المشاهدات قبل قيام فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) بكتابة مؤلَّفه الأشهر: «الأورغانون الجديد» بقرون[١]. فالكثير من آيات القرآن تؤكد أهمية «المشاهدة» لفهم دروس الوجود، وفي بعض الآيات، يدعو القرآن الناس لكي «يشهدوا» [الكهف: ٥١؛ والزخرف: ١٩]، أو يحثهم على «النظر»، أو أن «يروا» [الغاشية: ١٧-١٩؛ يس: ٧١؛ وق: ٦]، مما دفع كارين آرمسترونج إلى تسجيل:

> «تأكيد القرآن المستمر على الحاجة إلى العقل في فك شفرة «الآيات» أو «الرسائل» من الإله، إن المسلمين لا ينبغي لهم أن يتخلوا عن عقولهم وتفكيرهم، بل هم مطالبون بأن ينظروا إلى العالم بانتباه وفضول. لقد كان هذا السلوك هو الذي مكن المسلمين فيما بعد من بناء تراث بديع من العلوم الطبيعية، والذي لم ينظر إليه أبدًا باعتباره خطرًا على الدين كما كان الأمر في المسيحية»[٢].

وفي الوقت الذي امتعض فيه باروخ سبينوزا، بصوت كثير من معاصريه، من مسيحية زمنه قائلًا: «إن نور العقل لا يُمتهن فحسب بل ربما لُعِن من قبل كثيرين باعتباره أصلًا لعدم التقوى»[٣]، يحظى العقل والتفكير في الإسلام بأهمية خاصة، حتى أن أي دعوة لتعطيلهما تعد مخالفة صريحة للقرآن. يقول ويليام تشيتيك ملخصًا وجهة النظر هذه:

> «لماذا ينبغي على الناس أن يفكروا؟ لِمَ لا يمكنهم أن يقبلوا أي شيء يقال لهم فقط بشكل أعمى؟ إن الإجابة الإسلامية البسيطة هي أن الناس ينبغي عليهم أن يفكروا

---

(1) Bacon, F. (2000) The New Organon, Cambridge University Press.

(2) Armstrong, K. (1999) A History of God, Vintage, p. 172 .

(3) Spinoza, B. (2007) Theological-Political Treatise. In The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever, selected with introductions by Christopher Hitchens, Da Capo Press, p. 25

لأنه يلزمهم أن يفكروا، لأنهم مخلوقات مفكرة. إنه لا خيار لهم سوىٰ التفكير، لأن الله أعطاهم العقول والذكاء. ليس ذلك فحسب، بل إن الله قد أمر الناس في آيات كثيرة من القرآن بأن يفكروا ويُعملوا ذكاءهم. إن أي إنسان لديه القدرة والموهبة ليتأمل في الله والكون والروح الإنسانية عليه الواجب أن يفعل ذلك. إن عدم فعل ذلك هو الخيانة لطبيعة الإنسان ذاتها وعدم طاعة تعاليم الإله بالتفكر في الآيات»[1].

ورغم وحدة الحقيقة، إلا أن طرق الأدلة إليها متعددة، والمسؤولية تقع علىٰ عاتق الباحث الصادق ليفكر ويختار، مقررًا أي الطرق أقرب للحقيقة. يستعمل القرآن اللفظة العامة «آيات» للإشارة إلىٰ عدد كبير من «العلامات» أو «الأدلة» أو «البراهين» التي يصادفها الناس في رحلتهم إلىٰ الحقيقة.

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣].

في كل الأحوال، حين تكون الأحكام موضوعًا للاحتجاج أو الإقناع، ينبغي أن تكون الفرضيات الإدراكية والتجريبية علىٰ حد سواء قابلة للتفنيد أو التحقق من الصواب، بمعنىٰ أن تكون قابلة لأن تظهر صحتها أو خطئها، سواء من خلال التفكير النقدي السوي، أو المشاهدة الموضوعية، أو من خلال ما تمليه الخبرة البشرية السليمة عمومًا. هذا يقتضي أن الطريقة المتعارف عليها باسم «المنهج العلمي» لا تشكل إلا طريقة وحيدة من الطرق الممكن اعتمادها لتحصيل المعرفة. وقبل أن يتمكن كارل بوبر من طرح مبدأ القابلية للتفنيد، في كتابه: «منطق البحث العلمي»، أرشد الإسلام إلىٰ روح المبدأ بصفته ممارسة عقلية مُعتمَدة. وفقًا لبوبر، «جميع تقريرات العلم التجريبي (أو جميع التقريرات «ذات

---

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, p. 5-6.

المعنىٰ») يجب أن تكون قابلة للتحقق في النهاية، من حيث صحتها أو خطؤها؛ أي أننا سنقول أنها يجب أن تكون «قابلة للتحقق منها بصورة نهائية». وذلك يعني أنها يجب أن تكون في صورة تكون معها قابلية العمل علىٰ إثباتها أو تفنيدها ممكنة منطقيًا»[١]. علىٰ سبيل المثال، يعتمد القرآن هذا المبدأ في تحديه للمشككين أن يأتوا بما يخرق دعواه أو يبطل موثوقيته[٢]. فهو يطلب، مثلًا، من غير المؤمنين إثبات زيف القرآن من خلال محاولة الإتيان بما يشبه نظمه النصِّي أو إيجاد تناقضات حقيقية فيه، وأحيانًا يطالبهم بدليل علىٰ خلاف مسألة معينة قررها بوضوح. في حال أخفق الخصم -وهو ما كان وما زال- ينتفي خطأ القرآن، فيستمر ثابتًا وتكون أخباره وأحكامه المطلوب إثبات خلافها صحيحة علىٰ أصلها[٣]. وللاستطراد قليلًا، ينبه بوبر علىٰ قاعدة أخرىٰ وهي: «ما أن يتم اقتراح فرضية وإخضاعها للاختبار، وتثبت قدرتها علىٰ التحمل [أي تثبت صحتها مؤقتًا علىٰ الأقل]، فلا يمكن السماح بإسقاطها دون وجود سبب جيد»[٤]. سبق أن صيغت هذه القاعدة العقلانية بإحكام من قبل العلماء المسلمين الأوائل، وذلك في الصيغة المعروفة: «اليقين لا يزال بالشك ما لم يكن هناك رجحان للأدلة في

---

(1) Popper, K. (2005) The Logic of Scientific Discovery, Routledge, London, p. 17 .
من المهم ملاحظة أن فلسفة العلم الخاصة بكارل بوبر لا تستقيم لجميع أنواع العلم. ولذلك كانت موضوعًا للنقد من قبل بول فييرابند وغيره. ينجح روبرت نولا في مقاله المبدع The Status of Popper's Theory of Scientific Method، في بيان ضيق النموذج البوبري. ينظر: Nola، R. (1987) The Status of Popper's Theory of Scientific Method; The British Journal for the Philosophy of Science; 38 (4):441-480

(٢) من المهم التيقظ إلىٰ أن المقصود هو روح المبدأ، أو المنطق العام للفكرة، وإلا فإن مبدأ القابلية للتكذيب (أو التفنيد)كما أسسه بوبر يعاني هو الآخر من ثغرة كبيرة نبه عليها الفيلسوف جوليان باجيني وغيره، وهي أن صحة مبدأ القابلية للتكذيب لا يمكن التحقق منها من خلال مبدأ القابلية للتكذيب، ومن ثمة فهو يعاني من نفس المشكلة التي يعاني منها مبدأ التحقق عند المنطقيين الوضعيين. انظر: Baggini, J. (2017) The Edge of Reason: A Rational Skeptic in an Irrational World, Yale University Press, p. 114-118.

(٣) انظر: [هود: ١٣-١٤]؛ [النساء: ٨٢: ٤].

(4) Popper, K. (2005) The Logic of Scientific Discovery, Routledge, London, p. 32

جانب الشك»؛ وإحدىٰ الصيغ المختصرة المشهورة لهذه القاعدة هي «اليقين لا يزال بالشك»[1].

وبينما يدعو الإسلام إلىٰ التحقق الشامل من خلال ترك الجزء الأكبر من الوجود مفتوحًا للتأمل والاستقصاء، فإنه ينهىٰ وبقوة عن الاستغراق في التفاصيل غير ذات الأهمية، ويثبط الهمم عن المجاذبات غير المجدية، وسبر أغوار ما يستعصي علىٰ الفهم (مثل الطبيعة المحددة للروح).

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

ويقرر الصحابي عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، مبدأ حكيمًا لمن أراد الخوض في مسائل من هذا النوع، أو غيرها؛ فيقول: «من علم شيئًا فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: «الله أعلم»، فإن من العلم أن يقول لما يعلم: الله أعلم»[2]. وتتأكد الوصية الإسلامية بطلب العلم القائم علىٰ الحجج من خلال الدعوة إلىٰ إزالة الحواجز التي تمنع الناس من إبصار الحق، وتشمل هذه الحواجز: **التقليد الأعمىٰ**: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]، **الجهل**: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٩]، **المحاباة وعدم العدل**: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ﴾ [النساء: ١٣٥]، ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾ [النساء: ٥٨]، **الدعاوىٰ العارية عن الأدلة**: ﴿هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، ﴿نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٣]، **والنزاع غير المجدي**: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ﴾ [آل عمران: ٦٦].

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار السلام، ١٩٩٨م، ج١، ص١٥١.

(٢) البخاري، رقم ٤٤٣٥.

الوجود من خلال الخلق

«قد يبدو الكون غامضًا. لماذا تعد قوانينه من نوع يسمح للحياة الذكية بالنشوء؟ بل ولماذا تقع أحداثه ضمن أنماط تقنعنا بالحديث عن «القوانين» أو عن «النظام السببي»؟ ولم يوجد كل ذلك أصلًا؟ لماذا هناك شيء ما بدلًا من لا شيء؟»

(جون ليزلي)[١]

إن بداية الخلق إحدىٰ الأحجيات الأكثر إشغالًا للعقول، لدرجة أن عالم كونيات مثل بول ديفيز لم يجد بدًّا من «عزو ضرب من السحر إليها»[٢]؛ وحين تأمل ستيفن هوكينج، عالم الفيزياء النظرية البريطاني، أصل الحياة والكون، لم تحضره فكرة أفضل من فكرة استحضار الخلق، إذ اعتقد أنه «سيكون من الصعب جدًّا توضيح السبب في أن العالم كان ليبدأ بهذه الطريقة بالذات إلا بأن الإله أراد أن يخلق كائنات مثلنا»[٣]. ليس في الإيمان بوجود خالق ما يدل بحال من الأحوال علىٰ تفكير غير ناضج، كما يود بعض الملحدين لنا أن نصدق. كان داروين نفسه في كتابه: أصل الإنسان Descent of Man متواضعًا وشفافًا بما يكفي لأن يقول: «سؤال ما إن كان يوجد خالق وحاكم للكون [هو سؤال] أجيب عنه بالإيجاب من قبل بعض أعظم العقول التي وجدت في هذا العالم»[٤].

بل إن إحدى الدراسات الحديثة كشفت عما هو أبعد من ذلك. لقد توصل يلماز وإزلار في دراستهما (٢٠١٩م)، والتي أجريت على أكثر من ١،٦٠٠ مشارك، إلى أن التفكُّر الشخصي الواعي لا يقود إلى الإلحاد كما كان مفترضًا

(1) Leslie, J. (2000) Our Place in the Cosmos. Philosophy, Vol. 75, No. 291. (Jan.), p. 5.

(2) Davies, P. (2001) A Naturalistic Account of the Universe. In Peterson, Michael et al. (editors) Philosophy of Religion, Oxford University Press, p. 231.

(3) Hawking, S. (1998) A Brief History of Time, p.127.

ربما تراجع هوكينج عن هذا الرأي لاحقًا، وربما تحت الضغط كما وقع لكارل بوبر في موقفه من نظرية التطور الداروينى. لكن هذا لا يلغي حقيقة أن عقله قد صوّبَ إمكان هذه الحقيقة.

(4) Darwin, C. (1902) The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, Vol. 1, p. 788

وإنما إلى تقليص شكوك الملحد في الله وتقوية الإيمان بوجوده. لقد نُفِّذت الدراسة لاختبار الفرضية التي تقول أن التفكُّر الحدسي، فضلاً عن التفكير الرغبوي wishful thinking، هو أصل الإيمان، وأن التفكُّر الشخصي الواعي، في المقابل، من شأنه أن يطور قناعات إلحادية فقط. لم تعد هذه فرضية مقبولة في ضوء النتائج التي توصل إليها الباحثان[١].

عديدة هي الحجج المطروحة علىٰ وجود الإله: الحجة الأنطولوجية (المنسوبة إلىٰ أنسلم لكن يمكن في الحقيقة تتبعها إلىٰ علماء أقدم منه)، وحجة التصميم، وحجة التجربة، وحجة الضرورة، والحجة الأخلاقية، كلها من بين الحجج الشائعة في الاستشهاد لكنها لا تستنفد رصيد الحجج الممكنة للعقل، وواقع أن كل حجة منها قد تعرضت للنقد لا يجعلها فاسدة بالضرورة. ربما أصر لاهوتي أو عالم دين ساذج علىٰ واحدة أو اثنتين من هذه الحجج وهاجم من لا يوافقه عليها، لكنه يسيء إلىٰ قضيته من حيث لا يعلم، وهذا أحد مزالق ميتافيزيقيا اللاهوت الكثيرة. «لقد كان من بين الميزات البائسة لفلسفة الدين الحديثة»، يقول الفيلسوف ريتشارد سوينبيرن، «وجود ميل إلىٰ التعامل مع الحجج علىٰ وجود الإله بمعزل عن بعضها البعض»[٢]. بدراستها معًا، يمكن لجميع الحجج ذات الشأن -وهي الحجج غير المجمع علىٰ فسادها علىٰ الأقل- أن تقدم في مجموعها الدليل الدامغ علىٰ وجود الإله. ويعلق ألفن بلانتنجا قائلًا: «أعتقد أن هناك عددًا كبيرًا -بضع عشرات ربما- من الحجج الألوهية الصالحة. ليس شيئًا منها بمفرده حاسمًا، ولكن كلًا منها، أو علىٰ أي حال لو أخذت الحزمة في مجموعها، فإنها تبلغ من القوة ما يمكن أن تبلغه الحجج الفلسفية في الأحوال العادية»[٣]. بل إن كانط، رغم هجومه الشديد علىٰ البراهين اللاهوتية التقليدية،

---

(1) Yilmaz, O. & Isler, O. (2019) Reflection Increases Belief in God Through Self-Questioning among Non-Believers. Judgment and Decision Making, Vol. 14, No. 6, November 2019, pp. 649-657.

(2) Swinburne، R.(2004) The Existence of God، Oxford University Press، p. 12.

(٣) هل الإلحاد لا عقلاني؟، مقابلة أجراها الفيلسوف جاري جتنج مع ألفن بلانتينجا، نيويورك تايمز، ٩ فبراير ٢٠١٤م، ترجمة/ عبد الله الشهري، مركز براهين، ص٤. مع ذلك أنبه القراء علىٰ أني سأعالج سبيل الاستدلال علىٰ وجود الله بطريقة مختلفة في موضع لاحق من هذا الكتاب.

صرح بمنطق مشابه وأكد علىٰ ترابط الأدلة وتوقف بعضها علىٰ بعض. يعطي كانط الأولوية للبرهان الأنطولوجي متبوعًا بالكوزمولوجي ثم الفيزيائي اللاهوتي. أي إنه خلافًا لبعض من أساء قراءته، لا ينفي إمكان الاستدلال علىٰ وجود الله بقدر ما ينفي حصر يقينية الدلالة في دليل معين من تلك الأدلة. في هذا الصدد، يقول كانط في الجزء الأخير من كتابه: «نقد العقل الخالص»:

> «البرهان الفيزيائي الثيولوجي متوقف علىٰ البرهان الكوزمولوجي، وإن البرهان الكوزمولوجي متوقف علىٰ البرهان الأنطولوجي لوجود شيء واحد هو أعظم الأشياء؛ وبما أنه لا يوجد أمام النظر العقلي سبيل آخر إلىٰ جانب هذه [البراهين] الثلاث[١]، فإن البرهان الأنطولوجي، بحكم ابتنائه علىٰ المفاهيم المجردة للعقل، هو البرهان الممكن الوحيد[٢]، وهذا علىٰ التسليم بإمكان أي برهان لهذه القضية من شأنه أن يتجاوز التوظيف التجريبي للفهم»[٣].

لم يتضاءل استغراق الإنسان في سؤال «ما الذي أتىٰ بي إلىٰ هذا الوجود؟» قط، ولم يغد أي سؤال من هذا القبيل تافهًا أو مبتذلًا. إنها أسئلة لا تتوقف عن محاصرة الإنسان، والملحدون ليسوا استثناءً من هذه القاعدة؛ لماذا؟ لأن الملحدين لا يولدون ملحدين، وهم يعلمون ذلك من أنفسهم. إن اختيارهم الواعي بأن يتخلوا عن الدين لصالح الإلحاد يحدث فقط في مرحلة متأخرة من حياتهم. إن الملحد، في الواقع، لا يكتشف عدم وجود الإله هكذا بشكل طبيعي، أو من خلال تأمل منطقي صادق، ولكنه بالأحرىٰ يكتشف حاجته إلىٰ الله

---

(١) من نافلة القول أن منازعة كانط في هذا الزعم ممكنة.

(٢) مع ذلك يقول هيجل عن موقف كانط من الدليل الكوني: «وكان كانط يُسلّم بعدُ بالنسبة إلىٰ ما يسمىٰ بالدليل الكوني (نقد العقل الخالص الطبعة الثانية «ب» ص٦٤٣.) بصورة عامة، أنه إذا افترض المرء بأن شيئًا ما يوجد، فلا يمكنه أن يجد محيدًا عن القبول بالنتيجة المتمثلة في أن شيئًا ما كذلك يوجد بصورة ضرورية، وأن هذا القياس المنطقي قياس طبيعي تمامًا». انظر: جدلية الدين والتنوير، فريدريك هيجل، ترجمة/ أبي يعرب المرزوقي، كلمة، ٢٠١٨م، ص٢٨٣.

(3) Kant. I. (2007) Critique of Pure Reason. Translated by Marcus Weigelt, based on the translation of Max Muller. Penguin Classics, p. 519-520.

ثم يسعىٰ بعنف لتدمير هذه الحاجة بأي تكلفة، أو يصارع من أجل تجاهل تأثيراتها المزعجة. سوف يكتشف الملحد في نفسه، كلما زاره اهتمام طبيعي بالقيم المطلقة أو انتابه تطلع لما وراء وجوده، آثارًا للسمو علىٰ الطبيعة لم تمحَ بعد، لتصبح مهمته في الحياة هي التخلص الدؤوب من هذه الآثار وإن تركت ما تركت من الندوب. وكما صور الأمر الفيلسوف جاك ماريتان: «إن ذات وجود الإله يعد تهديدًا أبديًا له»[١]، ومن ثمة فإن «المسألة في نظر الملحد ليست مسألة نسيان عملي، وإنما مسألة التزام أعمق وأعمق تجاه الرفض والمقاومة»[٢]. إنه، كما جادل ماريتان في موضع آخر، «مقيد باستمرار بصراع ضد الإله وبأن يغير ويعيد صياغة كل شيء في نفسه وفي العالم»، ليس علىٰ أساس عقلي من الإلحاد، وإنما علىٰ« أساس معاداة الإيمان بالإله»[٣]. حقًا، لقد لخّص القرآن هذا الموقف المعاند بوصف بليغ لعلاقة الملحد بربه: ﴿وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٥]. خذ مثالَي توماس نيجل، الفيلسوف المتمكن والملحد المتعنّت، ومارتن هايدغر، وهو غني عن التعريف. أما الأول فقد «صرّح أنه ببساطة لا يود أن يوجد كائنٌ ذو صفات مثل الله»، وليس من الصعب، كما يشرح ألفن بلانتنجا، معرفة السبب: «الأمر الأول، سيكون هناك ما يعتبره البعض انتهاكًا لا يُطاق للخصوصية: سيعلم الرب كل فكرة من أفكاري قبل أن أفكر بها. والأمر الآخر، ستصبح أفعالي، بل حتىٰ أفكاري، موضوعًا ثابتًا للحُكم والتقييم»[٤]. يُعلّق بلانتنجا علىٰ الخلفية الأساسية لهذا الموقف مُستشهدًا بمثال هايدغر فيقول:

> «إن مرد هذه الأمور بشكل أساسي إلىٰ التقييد الذي يطال الاستقلال الإنساني بسبب المعتقد الألوهي. يمكن للرغبة في الاستقلال أن تبلغ مبلغًا بعيدًا جدًا، كما في

---

(1) Maritain, J. (1947) A New Approach to God. In Nanda, Anshen (edit.) Our Emergent Civilization, p. 292.

(٢) المصدر السابق.

(3) Maritain, J. (1949) On the Meaning of Contemporary Atheism. The Review of Politics, Vol. 11, No. 3 (Jul.), p. 267-268.

(٤) هل الإلحاد لا عقلاني؟، مقابلة أجراها الفيلسوف جاري جتنج مع ألفن بلانتينجا، نيويورك تايمز، ٩ فبراير ٢٠١٤م، ترجمة/ عبد الله الشهري، مركز براهين، ص٧.

حالة الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الذي -كما حكىٰ ريتشارد رورتي- شعر بالذنب من جراء عيشه في كون لم يخلقه بنفسه»[١].

في ضوء ما تقدم عن مركزية الدين ورسوخ التجربة الدينية، أقل ما يستحقه الإلحاد هو النظر إليه باعتباره انحرافًا متعمدًا -أو غير متعمد إن أحسنا الظن- عن الأساس البِكْر للطبيعة البشرية، خلافًا للتجربة الإيمانية التأليهية (أو حتىٰ التجربة الدينية عمومًا في أبسط صورها)، والتي لا أقل من تشبيهها بمغناطيس كوني يجذب النفس إلىٰ المركز[٢]. هذا هو السبب في أننا نادرًا ما نقابل أطفالًا -حتىٰ قبل تعرضهم لأي صورة من صور التعليم الديني- لديهم نزعات واضحة نحو الإلحاد. ما سوف نجده في الحقيقة هو طفل يتمتع بفضول متحمس حول أصل الأشياء، وذو استعداد طبيعي لتقبل فكرة الخلق دون مقاومة. إن المقاومة أو الإلحاد، شأنهما شأن أي صورة من صور التلقين الممنهج للعقائد الدينية، قراران يظهران لاحقًا في الحياة. وها هو جيمس لويبا، المعروف بأعماله في علم نفس الأديان، يشرح فيقول:

«لقد لاحظ الكثيرون بتعجب ما يحدث لدىٰ الأطفال الصغار من ظهور لمشكلة التساؤل عن الخلق. يلاحظ طفل ما حجرًا غريب الشكل، ويتساءل عن من صنعه. فيقال له بأنه قد تكون في الجدول بتأثير الماء. ثم يطلق هذا الطفل فجأة في تتابع سريع أسئلة تعد تعبيرات عن التعجب بقدر ما هي أسئلة: «من صنع الجدول، والجبل، والأرض؟» إن ضرورة وجود الصانع محمولة، بلا شك، في ذلك المخلوق البدائي منذ زمن مبكر جدًا»[٣].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كان أنتوني فلو (١٩٢٣م)، الفيلسوف البريطاني، مؤيدًا شرسًا للإلحاد، وكان يجادل بأنه يجب افتراض عدم وجود الإله حتىٰ يوجد الدليل علىٰ وجوده. لم يمر زمن طويل قبل أن ينخلع من الإلحاد ويعود إلىٰ الإيمان بالإله، وقد ظهرت آراؤه الأخيرة في الكتاب المثير للجدل There is A God: How the world's Most Notorious Atheist Changed His Mind، مع روي أبراهام فارجيسي.

(3) Leuba, James H. (1909) The Psychological Origin and the Nature of Religion. Bryn Mawr College, USA, p. 41

لدينا إذن نقطة تستحق الانتباه. فعلىٰ النقيض من دعوىٰ الملحدين بأن الأطفال يولدون دون إدراك مفاهيمي ديني دقيق، وأن هذا الإدراك ينقل إليهم لاحقًا فقط من خلال التعويد الثقافي، أظهرت بعض الدراسات أن الأطفال يملكون بالفعل قدرات تمييزية دقيقة للمفاهيم الإيمانية قبل أن يتم تعريضهم للتلقين النظامي الرسمي. لقد لاحظ جاستين باريت، عالم الأنثروبولوجيا التطوري، أنه:

> «فيما يتعلق بقدرة الإله علىٰ الخلق، فإن الأطفال في سن ما قبل المدرسة يبدو أنهم يفهمون أن الإله يخلق الأشياء الطبيعية وليس الأشياء التي من صنع الإنسان، بينما يصنع البشر الأشياء الصناعية وليس الأشياء الطبيعية»[١].

فلو كان الإلحاد حالة طبيعية أولىٰ، أو الوضع الافتراضي default كما يقال، ولو كان اعتناقه هو الحق الفطري الأصلي للإنسان، لعدمت فكرة الخالق نفسها، أو لما كانت قابلة للتصور إلا بشق الأنفس، وعندما تكون قابلة لذلك فإنها ستكون هدفًا مستمرًا للمقاومة العنيدة منذ وقت مبكر في حياة الإنسان. ولذلك، بالنسبة للملحد التطوري[٢]، ثمة تناقض مربك حقًا في كون التطور الدارويني مسؤولًا عن نشوء كائنات ذكية ذات ميول قوية لاعتقاد الخلق أو الإيمان بوجود إله. كذلك الأمر مع اللاأدرية، أي توقف المرء عن الحكم في موضوع وجود الإله. إنها ليست محايدة كما يود البعض أن يعتقد، إذ كانت ومازالت منصة قفز محتملة إلىٰ الإلحاد. وفقًا لموسوعة اللاهوت المسيحي (Encyclopedia of Christian Theology):

> «عند القول بأن الله غير موجود بالنسبة للفكر [الموقف اللاأدري]، فإن هناك احتمالًا أيضًا لإنكار أي

---

(١) وسيكون لهذه الملاحظة توابع هامة بالنسبة لحجج التصميم لاحقًا في هذا الكتاب. Barrett, J. L. (2000) Exploring the Natural Foundations of Religion, Trends in Cognitive Sciences. Vol. 4, No. 1, p. 30.

(٢) الملحد التطوري هو شخص يرفض وجود خالق ويعتقد أن الحياة قد تطورت من خلال عمليات فيزيوكيميائية بدائية.

صورة من صور وجوده بالكلية. تاريخيًا، الارتباطات بين اللا أدرية والإلحاد هي التي سادت»[1].

وإن أردنا اختصار النقاش في هذه المسألة، يمكننا القول بأن الوصول إلى لاأدرية تامة هو مهمة شبه مستحيلة في أسوأ الاحتمالات ومستحيلة بالفعل في أحسنها، وكما يقول ديورانت لو «فرضنا أن أحد اللاأدريين كان يعيش في حيدة كاملة، بحيث لا يعتقد أو لا ينكر وجود الله، ولو فرضنا أنه قد يوزع أفكاره وأعماله بغير تحيز بين القبول والإنكار، فقد يتوقف حكمه على الفلسفة توقفًا لا حراك فيه ولا حس، أشبه ما يكون بالإغماء الفلسفي، وحالة عدم الوعي بالكون. وهذا شيء عسير، وبعيد عن الإنسانية، لأننا في الواقع نتخذ جانبين: إما أن نحيا في الإنكار أو نحيا في القبول»[2].

لذلك الأكثر واقعية هو وصف اللاأدري بأنه شخص يتقمّص اللامبالاة تجاه وجود الإله، أو يعتنق بلا مبرر افتراض أن وجود الإله، شأنه شأن أي فكرة أخرىٰ، هو أمر قابل للنقض. مع ذلك لننصف اللاأدريين ونزعم أن القاسم المشترك بينهم تقريبًا هو نزعة تفكير شكوكية لا أكثر. يتعامل القرآن مع مثل هذه النزعة بتسلسل من الأسئلة البيانية العميقة:

﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٥-٣٦]

إن الفشل في الإجابة عن هذه الأسئلة بالإيجاب يُحتّم النتيجة التالية: ليس ثمة سبب لكون وجودنا أكثر ضرورة من وجود خالق. فكّر أنت في هذا: هل هناك سبب يجعل وجود المخلوق أولىٰ من وجود الخالق؟

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩]

---

(1) Secretan, P. (2005) Agnosticism. In Encyclopedia of Christian Theology, edited by Jean-Yves Lacoste, Routledge, p. 15-16.

(٢) مباهج الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة/ أحمد الأهواني، ط. الثالثة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م، ج١، ص٢٢.

أما وقد بلغنا هذا الموضع، فمن المناسب أن نطرح مع المفكر الإسلامي الفذ محمد عبد الله دراز تساؤلًا راود العديد من الناس: إذا كان الإيمان بالخالق إلىٰ هذا الحد من السهولة والانسياق مع الفطرة، فكيف نفسر نزعة الشك والجحود؟؛ وفي الإجابة عنه، أجدني متفقًا كليًا مع دراز في أن «نزعة الشك البريئة لا تكون إلا وليدة الغفلة والذهول» وأن «الرجل الذي استغرقت مشاغل الحياة ومشاكلها كل همه، ولا تترك له فراغًا من الوقت ولا من البال يرفع فيه رأسه ليفكر في الحقيقة العليا .. [سوف] يقول لك: لا أدري، لأنه عنها في شغل، وهو عنها غافل ذاهل»(1). وأجدني متفقًا معه أيضًا في أن «القرآن يعالج هذه النفوس الغافلة بدوام قرع الأجراس لإيقاظها ولفتها إلىٰ الآيات المنشورة في كل مكان، كيلا يقول الناس بعد ذلك ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]»(2).

هذا بشأن نزعة الشك، أو اللاأدرية، ولكن بقيت نزعة الجحود فماذا عنها؟ يقول دراز:

> «أما نزعة الجحود فإنها في الغالب وليدة الغرور: الغرور بنوع من العلم يظن صاحبه أنه أحاط بكل شيء علمًا ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]، أو الغرور بنوع من القوة، حتىٰ يقول الأقوياء ﴿مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. وهكذا يظن الإنسان الذي أوتي شيئًا من العلم أو من القدرة أنه أصبح مستغنيًا عن كل شيء، وعن الله ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦-٧]. هذا الغرور بنوعيه يجد له مجالًا في عصور الحضارات المادية علىٰ أثر اكتشاف علمي جديد، أو اختراع صناعي مبتكر»(3).



(١) انظر: نظرات في الإسلام، محمد عبد الله دراز، مؤسسة اقرأ، ٢٠١٤م، ص٣١-٣٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

إن ثمة موضوعان للإدراك يوجهان وجودنا إلىٰ مستوىٰ يتجاوز عالمنا المادي القريب. الأول هو حقيقة أننا مخلوقات فانية تعيش في عالم عابر؛ والثاني هو الشعور الضمني الضاغط بأن للحياة هدفًا ما، وعيًا بأن الأمر لو كان خلاف ذلك، لكانت كل مساعينا الأرضية فاقدة في المحصلة النهائية لأي معنىٰ. في رحلتنا للبحث عن الحقيقة، حقيقة كل الحقائق، يجري تذكيرنا دائمًا بأن ننظر في الآيات التي تزخر بها ثلاث عوالم: النفس، الأرض، والسماوات.

﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾

[الذاريات: ٢٠-٢١]

﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]

تقرر الآية الأخيرة بوضوح أن «أولي الفهم» فقط هم الأكثر انتفاعًا بآيات الله، وفي مواضع أخرىٰ من القرآن، لا يرفض الانتفاع من آيات الحقيقة إلا الناس الذين يشبهون الأنعام.

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]

وللانضمام إلىٰ مجتمع أولي الألباب، يجب طرح كبريائنا جانبًا أولًا والإقرار بضعفنا. إن التواضع، خلافًا لغرور الذات، هو الذي يمكّن الإنسان من المحافظة علىٰ رحلة بحثه في الحياة للتنقيب عن المزيد من العلم والحكمة، وكما قيل: «قوتنا تنمو من نقاط ضعفنا»[١]. يقول ريتشارد نورمان: «بالقبول بحقيقة الضعف البشري، وبالتصالح معها وإقرارها علىٰ نحو أمين، ربما حصلنا علىٰ إيحاء للحق من منظور ديني، فنشهد عندئذ الكيفية التي يضفي بها المعنىٰ علىٰ حياتنا»[٢]. ويضيف قائلًا: «وهناك إيحاء إضافي عن الملحد الإنساني،

---

(١) رالف والدو إيمرسون (١٨٠٣-١٨٨٢).

(2) Norman, R. (2007) The Varieties of Non-Religious Experience. In Cottingham, J. (Edit) The Meaning of Theism, Blackwell, p. 105

والمستمسك اضطرارًا بالافتراض البروميثي أن بني الإنسان يمكنهم نحت معنىٰ لحياتهم بالإتكال علىٰ قوة إرادتهم، ومواردهم البشرية المحدودة، وهو أن كليهما محكوم عليه بالإخفاق والحرمان من البصائر التي يمكن إحرازها من قبولنا بالضعف»[١]. الدرس هنا هو أن النرجسية والغرور والاعتداد بالذات، باعتبارها النواتج المعتادة للجهل، لا تعمل إلا علىٰ تبلد الذهن وتكميم الحواس وحجب المرء عن الآيات الواضحة كالشمس في رابعة النهار.

أشرنا فيما سبق إلىٰ مصدرين للمعرفة في الإسلام: الإدراكي والحسي. ويمكن لكلا المصدرين، عند ترسيخهما بشكل سليم، وسلامتهما من العطب المادي أو الفساد المعنوي، أن يؤديا بالإنسان إلىٰ قناعات دينية راسخة، بما في ذلك الحقيقة الضرورية القاضية بوجود الله. لولاهما، مثلًا، لما اهتدىٰ رينيه ديكارت إلىٰ طريقة عقلانية استنتاجية لاستنباط قانون عام من حالات محددة قادته في النهاية إلىٰ الجزم بضرورة وجود الإله[٢]. ولولاهما أيضًا لما تمكن إيمانويل كانط، بعد ديكارت بنحو قرن، من نسبة دور مهم إلىٰ «الحدس البشري»، إذ اعتمد هو الآخر علىٰ العقل في الاهتداء إلىٰ أن الحاجة الملحة للوصول إلىٰ الفضيلة المثلىٰ تستمد قيمتها القصوىٰ من إيمان راسخ بالعدالة الإلهية. مثل ديكارت، انتهىٰ كانط إلىٰ اعتقاد أن الإيمان والحدس مؤهلان لفهم حقائق ذات طبيعة دينية. ورغم تباين مسلكي ديكارت وكانط في الاعتماد علىٰ العقل، ووصولهما للنتيجة الإجمالية نفسها، إلا أنه يمكن للعقل، كما سنوضح لاحقًا، أن يصل لتلك النتيجة بأيسر من هذا بكثير، وذلك بفضل تمهيد الفطرة التي سنثيرها مرارًا عبر ما تبقىٰ من هذا الكتاب.

لعل حالة الرياضي الهندي المعروف باسم رامانوخان دليل ساطع الوضوح علىٰ حقيقة أن الناس يولدون مؤهلين بقدرات حدسية قوية، والغرض من استشهادي بهذه القصة هو رغبتي في التأكيد علىٰ نقطتين. الأولىٰ هي التحذير من

---

(١) المصدر السابق.

(2) Vault, B. S. (1990) Western Civilization Since 1600, p. 61-62 .

أن أساليب التعليم الرسمية -والتفكير الممنهج عمومًا- يمكن أن تكون ذات نتائج سلبية (كان من الممكن للقياسات المنطقية الأرسطية المضجرة أن تدمر عقلية رامانوخان الفطرية السليمة!). أما النقطة الثانية فهي أن الحدس الطبيعي غير المشوب يمكن أن يقود صاحبه إلىٰ حقائق واستنتاجات صادقة. فرغم أن رامانوخان، وفقًا لبول ديفيز (١٩٩٢م)[1]، عاش منعزلًا عن التعليم السائد واتجه إلىٰ الرياضيات بطريقة غير معتادة تمامًا، إلا أنه تمكن بسهولة تامة من الخروج بنظريات رياضية مذهلة احتاج إثباتها إلىٰ العبقرية الجماعية لفريق من الرياضيين المدربين تدريبًا احترافيًا.

ومن المهم التذكير، كما أشار فاديم زيلاند ورغم أطروحاته المثيرة للجدل، بأن الإنسان العادي في أصل الطفولة يملك استعدادًا طبيعيًا مرنًا ومنفتحًا على «إمكانات العالم» الذي خرج إليه، قبل أن تتعرض خريطته الذهنية الثرية للبتر والتشويه من قِبل العالم الموازي الذي صممه البالغون سلفًا. وفقًا لزيلاند، «تكون قدرات الطفل تجاه المعلومات الحدسية وتجاه الاستبصار أو التنبؤ مفتوحة على كامل اتساعها»، الأمر الذي يضاعف من قدرة الطفل (خلافًا للبالغ المشوه، لا سيما في عالمنا الافتراضي الحديث) على «الوصول المباشر إلى المعلومة من فضاء الاحتمالات»، وبالتالي، كما يشرح زيلاند، يقترب أكثر من غيره من «إدراك العالم بالضبط كما هو في حقيقة الأمر». بالنسبة لنا معاشر البالغين، ستبدو هذه المرحلة من الإدراك والتعلم خرافية أو سريالية، على الرغم من مرورنا بها في يوم من الأيام، ويمكن أن نفهم سبب التحفظ بالنظر للمحاصرة القاسية التي يفرضها الكبار على عقل الطفل منذ وقت مبكر. «بيدَ أنّ أولئك الكبار»، يقول زيلاند، «يقومون على الفور بإدخال الوليد الجديد حيّز التداول، ويحشرونه في الأطر الضيقة للحلم الذي يعتقدون أنه يمثلُ الكينونة أو الوجود المُدرَك» الصحيح بالنسبة لهم ولغيرهم[2]. من المثير للاهتمام أن هذا القص والتشويه

---

(١) ينظر: Davies, P. (1993) The Mind of God: Science & the Search for Ultimate Meaning, Penguin, p. 153-154..

(٢) ترانسيرفنغ الواقع (٤): إدارة الواقع والتحكم فيه، فاديم زيلاند، ترجمة/ د. إبراهيم استنبولي، دار الفرقد، ٢٠١٨م، ص١٥٠-١٥١.

لخريطة الطفل الذهنية يعيدنا إلى مفهوم «الجدع» -أي القطع أو البتر- الذي أشار إليه النبي محمد ﷺ أثناء حديثه عن الحالة الأولية البِكْر المعروفة بالفطرة، قبل تغييرها والعبث بها لاحقًا، وهي فكرة سنقف عندها مرارًا فيما تبقى من هذا الكتاب.

إن القرآن لا يقرر ضرورة وجود الإله فحسب، وإنما يدعو الناس أيضًا إلىٰ اختبار هذا الاعتقاد عقليًا وعرضه علىٰ حقائق العالم من حولنا ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ دَآئِبَيۡنِۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ۝٣٣ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلۡتُمُوهُۚ﴾ [إبراهيم: ٣٣-٣٤][١]، ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

هنا، يعود تشيتيك فيلخص الأمر قائلًا:

> «يواصل القرآن مخاطبة المسلمين: «ألن تتأملوا، ألن تتفكروا، ألن تفكروا؟» في أي شيء؟ في الآيات، التي توجد، كما تذكرنا أكثر من مائتي آية قرآنية، في كل شيء، خاصة في الظواهر الطبيعية. إن الأمر لا يستدعي عالِمًا عظيمًا، بل لا يستدعي عالِمًا أصلًا ليفهم أن العالَم يحكي بصوت عالٍ عظمة خالقه»[٢].

قبل أن نختم هذا الموضوع، علينا أن نتناول لبرهة قصيرة مسألة ذات صلة في أدبيات التطور الداروينى. بالنسبة للملاحدة التطوريين، قوانين التطور مؤهلة

---

(١) قال المفسرون عن هذه الآية، مثل العالم الأندلسي الشهير ابن عطية، أن المعنىٰ هو أن الله أعطىٰ البشر جميع «ما هو ضروري» للبقاء والسلامة. (انظر: ابن عطية (٢٠٠٧م)، المحرر الوجيز، طبعة قطر، المجلد ٥، صفحة ٢٥٢).

(2) Chittick, W. C. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, p. 12.

تمامًا لأن تحل محل الإله. ولكن الإصرار علىٰ أن نشأة الحياة واستمرارها لا يكون إلا من خلال الآليات التطورية العمياء، والتي تفتقر في جملتها إلىٰ حد أدنىٰ من الوعي الذاتي، هو تناقض فظيع. أعمال بني البشر واختراعاتهم تبرز هذا التناقض في أجلىٰ صوره. لم تستطع قوة مادية بحتة أن تبني فضلًا عن أن توجه مسَرِّع تفاعل نووي أو قطارًا أو حتىٰ عجلة[1]. من الناحية النفسية، وكما يقول جون بلاكي، لا ينبىء نسبة التصميم إلىٰ الصدفة المطلقة إلا عن «حالة ذهنية فوضوية مماثلة للفوضىٰ المادية التي تتجلىٰ بين تدمير عالم قديم وإيجاد آخر جديد»[2]. مع ذلك لن يصح هذا الاعتراض، وهو اعتراض صالح في نفسه، إلا إذا نسبنا للصدفة شكلًا وجوديًا خارجيًا يمنحها فاعلية ذاتية. والواقع أن الصدفة فراغ تفسيري في الذهن -إن نحن أحسنا الظن- أو اسم آخر للفعل الإلهي ولكن من منظور إلحادي. «من ثمة تصبح الصدفة نسختنا من السحر»، كما يقول جون مارتن، «طريقتنا لإنهاء التفسير باللجوء إلىٰ مبدأ عام»؛ لأنها حينئذ «تتيح لنا تفسير جميع أجزاء العالم التي لم نستطع تفسيرها بالفعل، ونستمر بعدئذ في حياتنا العادية»[3]. لم يصف أحد وظيفة الصدفة أفضل مما فعل ديفيد هيوم حين قال: «من القضايا العالمية التي وضع لها القبول، أنه لا وجود لشيء بلا علّة لوجوده، وأن الصدفة، عند تأملها بصرامة، ليست سوىٰ كلمة سلبية لا تدل علىٰ أي قوة فعلية تتمتع في الطبيعة بأي وجود»[4]. ولأن الصدفة لا تشتق فاعليتها من وجود فعلي مستقل في الخارج، فإنها تصبح مفهومًا خاضعًا للنموذج الذهني الذي تسكنه، ويجري توظيفها وفقًا لتوجهات الشخص، أيًا كانت مسوغاته[5]. في هذا الصدد، يقول المفكر عبد الوهاب المسيري عن سطوة النموذج الذهني ودوره في تقدم المعرفة:

---

(1) Barrows, H.D. (1904) Cosmos or Chaos? Theism, or Atheism? Los Angeles, p. 12

(2) Blackie, J. (1878) The Natural History of Atheism, New York, p.3 .

(3) Martin, J. (2011) The Explanation of Social Action. Oxford University Press, p. 55.

(4) Hume, D. (2007) An Enquiry Concerning Human Understanding, Oxford University Press, p. 69

(٥) فسّر داروين في 'أصل الأنواع' الصدفة بأنها جهلنا بالأسباب، بينما فسرها أكثر المتأخرين علىٰ أنها عامل سببي خارجي. فهي بالنسبة لداروين موقف ذاتي بالأصالة، بينما هي للمتأخرين علة موضوعية فاعلة لتسويغ الإلحاد.

«فإن نظر عالم في حركة النواة ووجد أنها تتحرك خارج أي نمط معروف لديه، فبوسعه أن يقول: العالم فوضىٰ إذن وخاضع للصدفة. ولكن بوسعه أن يقول: إن العقل الإنساني محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر علىٰ الإحاطة بكل شيء في الكون. وقد شاعت المقولة الأولىٰ، بسبب النموذج المادي الإلحادي الكامن وراء العلم الغربي، مع أن المقولة الثانية ذات مقدرة تفسيرية عالية، بل إنها أكثر علمية؛ لأنها تترك باب الاجتهاد مفتوحًا، كما أنها لا تدعي أن الإنسان قد أجرىٰ كل التجارب المطلوبة لرصد حركة النواة في الماضي والحاضر والمستقبل، وأن أدوات القياس الموجودة الآن لدىٰ الإنسان هي أحسن الأدوات الممكنة، وهذا ما تدعيه المقوله الغيبية»[1].

زيادة علىٰ ما سبق، وهي ملاحظة ذات أهمية خاصة، يُقر الملحد أن العالم سيكون مفهومًا أكثر لو تحسن فهمه واتسع إدراكه، وهذا إقرار ضمني منه في الجهة الأخرىٰ أن الصدفة ليست حقيقية، لأنها لو كانت حقيقية لما كان لتحسن الفهم دور فارق، فمهما زاد الفهم لن يغني ذلك شيئًا ما دامت الصدفة متأصلة في بنية الطبيعة، بل إن زيادة الفهم نفسها ستكون ممتنعة مع تأصل الصدفة، لأن زيادة الفهم تعتمد في المقابل علىٰ كون الكون مفهومًا. لقد أطبق العلم الغربي علىٰ أن هناك وفرة من الأشياء الممكن اكتشافها حول الكون - لكنه في أساسه كون ميكانيكي ميّت. ولك أن تقول -كما يشرح ولسون بنباهته المعهودة-: «إن العَالِم ليس أكثر من باحث مُبجّل عن الصُّدَف، غير أن هذا الباحث عن الصُّدَف هو نفسه أيضًا نتاج الصدفة!»، لكن «الإنسان مدفوع في

(١) انظر: فقه التحيز، عبد الوهاب المسيري، في: إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م، ص٨٥-٨٦.

أعماقه بالمعنىٰ أكثر من الصدفة»[1]، هذا إن كانت دافعًا لأي شيء علىٰ الإطلاق.

❁ ❁ ❁

وفقًا للقرآن، الإيمان بالخالق خبرة مركوزة في صميم التجربة البشرية ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠][2]، كل شيء آخر زائل وكان في الإمكان ألا يكون؛ أما الخالق فهو ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ١-٣]، وعليه فسؤال «من خلق الإله؟» سؤال غير صالح منطقيًا؛ إذ الإله كما يقول جوناثان سارفاتي[3]، هو «من حيث التعريف الخالق غير المخلوق للكون، لذا فإن السؤال «من خلق الإله؟» غير منطقي، تمامًا كسؤال «من زوجة العازب؟» »[4]. إن المنطق المطلوب لهذا الاستنتاج بسيط جدًا، فالإله الذي «لم يُستهل وجودَه أبدًا، لا يفتقر إلىٰ سبب، بينما الكون، الذي جاء إلىٰ الوجود منذ زمن محدود، فيفتقر إلىٰ سبب»[5]. في نهاية التحليل لابد للتجربة الإنسانية أن تفترض أن «هناك شيئًا واحدًا وجوده ضروري»، وأنه «إن كان ضروريًا، فهو أزلي بموجب الحجة نفسها»، وأنه «ما دام أزليًا، فلا علّة له، والسؤال عن مصدر وجوده لا معنىٰ له»، إذ «ما عسىٰ الله أن يكون إن لم يكن شيئًا ذا وجود أزلي ضروري؟!»[6]. وحين يقع الإقرار بضرورة الإله للتجربة الإنسانية، ينبغي تذكر أنه لا يمكن لمناقشة دينية حقيقية أن تتم دون أن يكون «الإله» محورها. يعبر جون بلاكي،

---

(1) Wilson, C. (1971) The Occult: A History, Random House, (digital ed.), p. 15

(٢) وانظر للأهمية فصل «مبحث في العقل»، من كتابي «ثلاث رسائل في الإلحاد والعقل والإيمان»، للوقوف علىٰ الاعتبارات التي تجعل الله ضرورة في ضوء التصور الصحيح للعقل.

(٣) عالم أسترالي متخصص في الكيمياء الفيزيائية.

(4) Sarfati, J. (1998) Answers in Genesis. Creation Ex Nihilo Technical Journal, 12 (1): 20-22 .

(5) Craig, W. L. (1986) God, Creation and Mr. Davies. The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 37, No. 2, p 169.

(٦) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة/ عبدالله الشهري، دلائل، ٢٠١٦م، ص. ١٢١.

أستاذ اللغة اليونانية بجامعة إدنبرة، عن هذا الأمر بشكل جيد فيقول: «إن الحديث عن الدين، دون حديث عن الإله هو في بطلانه كالحديث عن افتراضات إقليدس، دون حديث عن المسلمات التي تأسست عليها»[(١)]؛ ويعود هذا، وفقًا لهيجل، إلىٰ أن «ابتداء الدين، ولُبّه، ومفهوم الدين نفسه، كل ذلك متوقف علىٰ حقيقة الإله، وأنه الحق التام، وأن حقيقة كل شيء سواه متوقفة عليه»[(٢)].

المبحث التالي هو حديثنا عن فكرة الإله وما يتبعها.

---

(1) Blackie, J. (1878) The Natural History of Atheism, New York, p. 111.

(2) Hegel, G. W. (1988) Lectures on The Philosophy of Religion: The Lectures of 1827, One-Volume Edition, University of California Press, p. 114-115.

أي هؤلاء الإله؟

«عندما يجهل الناس الإله، يكون من السهل عليهم السقوط فريسة لعبادة الآلهة الباطلة».

(ويليام تشيك)[١]

«من البديهي أن الناس قد ألصقوا معان عدة بمصطلح: الله»، يقول الفيلسوف هنتر ميد، مُبيّنًا أن «أي نزاع حول وجود الله سيتفاقم من جهة أن المتنازعين نادرًا ما يتحدثون عن الشيء نفسه»، ومشيرًا أنه تاريخيًّا، نشبت الخلافات الفلسفية العظيمة حول المسائل المتعلقة بطبيعة الله أكثر من تلك المتعلقة بوجوده الذي كان مسلَّمًا به في العادة»[٢]. إن السؤال الذي حير عقول الملايين منذ زمن لا يحصىٰ ليس سؤال «هل الإله موجود؟» وإنما سؤال «من أو ما هو الإله؟». حقًا، لم يكن ثمة موضوع أكثر إثارة للجدل من محاولة معرفة هوية الخالق: أهو يهوه اليهودي؟ أم المألوه المسيحي؟ زيوس أو جوبيتر أو هيرا أو جونو اليونانيون؟ أهو فيشنو أو براهما أو شيفا؟ آلهة الوثنيين؟ أم القوة الدافعة للتطور الدارويني؟ أم الإله المجرد المطلق للفلاسفة؟ أو المحرك الرئيسي لأرسطو؟ حقًا، يمكن للإله في غياب الوحي الصحيح أن يكون أي شيء. حين نشهد الاختلافات الشاسعة بين اللاهوتيين -فضلًا عن سائر الناس- حول الصفات الواجبة للإله الحق، نشعر أن ماقرره ديفيد هيوم لم يكن بعيدًا عن الصواب حين أكَّد «أن قوىٰ عقولنا، حين تعتمد المنطق، لا تخبرنا الكثير علىٰ الإطلاق عن الصفات التي يجب أن يتصف بها الله»[٣].

---

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, p. 29.

(2) Mead, H. (1959) Types and problems of philosophy, Third Edition, Holt, Rinehart and Winston, p. 368.

(3) Warburton، N. (2011) A Little History of Philosophy، p. 104. ما قرره هيوم صحيح، فما يجهله العقل عن الله سيظل أعظم مما يعرفه عنه. هذا إن كان ما عرفه عنه صحيحًا.

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ [لقمان: ٢٠]

دعونا الآن ننطلق في رحلة قصيرة للبحث عن الخالق الحقيقي. أولًا، سنحتاج أن نرىٰ كيف يمكن تصور مفهوم الإله من أربع وجهات نظر سائدة: الفلسفية واليهومسيحية (Judeo-Christian) وغير التوحيدية. بعد ذلك، سنعرض لمفهوم الإله في الإسلام، ونرىٰ لماذا وكيف يقدم الإسلام المفهوم الأكثر تماسكًا ومنطقيةً للإله علىٰ الإطلاق.

المفهوم الفلسفي للإله: من الشعبية إلىٰ النخبوية

إجمالًا، يحسن بنا أن نلقي نظرة سريعة علىٰ الفكرة العامة لمفهوم الإله عند الفلاسفة. يتأرجح مفهوم الإله عندهم بين قطبين. الأول، لا سيما عند الفلاسفة الشعبيين إن جاز التعبير، مفهوم تكثيري، وهو الأقدم، ويتمثل في الأساطير الرومانية واليونانية، حيث تتعدد الآلهة، وتوهب صفات بشرية أو شبه بشرية، بل لها، كما في «جمهورية أفلاطون»، ذرية وأزواج[١]، وتشن الحروب، وتتدخل في حياة البشر بطرق شتىٰ، وتقدم لها القرابين وتُدعىٰ[٢]. وفي تاريخ تيتوس ليفيوس المشهور عن حياة الرومان المبكرة، مثال علىٰ التباس البطل بالإله والعكس، كما في مثال هرقل ابن جوبيتر الذي سيملأ الأرض بالآلهة بعد مجيئه، والذي يعد نظير القديم اليوناني هرقل ابن زيوس[٣]. ويمكن أن تكون الآلهة مؤنثة، كما في قصة هيرا، حيث جاء في جمهورية أفلاطون ما يفيد أن ابنها كبلها بالأغلال، لأسباب لا تهمنا الآن![٤]. وكان لليونانيين عيدًا يسمىٰ العيد

---

(١) جرىٰ المؤرخون علىٰ تقسيم أجيال الآلهة في الأساطير اليونانية إلىٰ ثلاث أقسام: الآلهة البدائية Primordial deities، التيتانيين Titans، والأولمبيين Olympians، وكان يعتقد أن المتأخر منها ينحدر من سابقه.

(٢) انظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة/ حنا خباز، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م، ص٧٣-٧٤.

(٣) انظر: Livy (2002) The Early History of Rome. Trans. By: Aubery De Selincourt. Penguine, p. .38 .40 and 56.

(٤) المصدر السابق.

الديونيسوسي Dionysiac festival، وفيه تنقل صورة الإله ديونيسوس من المعبد، ويُذهَبُ بها إلىٰ ساحة الألعاب والمهرجانات والتمثيل؛ ويرمزون بذلك، كما يقول الناقد البارز برتون راسكو، إلىٰ أن الإله أيضًا له عطلته التي يبتعد فيها عن «وظائفه المبجَّلة وعن مخالطته لقومه»(١).

جميع هذه التصورات الشعبية لمفهوم الإله عند الأوائل، والتي حملها العديد من الفلاسفة والعامة علىٰ حد سواء، كانت أساسية في نسج الأساطير المحلية. ومن المفارقة أن طائفة من الفلاسفة استبشعت هذه التصورات استبشاعًا كبيرًا، واعتبرت حكايتها للأجيال ضربًا من التجديف، مما يعني أنه كان هناك شعور فطري من نوع ما بالمكانة التي تليق بالإله الحق(٢). لذلك نجد في «جمهورية أفلاطون» النص علىٰ أن «القول بأن الآلهة تشهر حربًا بعضها علىٰ البعض، وتكيد، وتتقاتل لا يناسب أن تقال مثل هذه الترهات في حال من الأحوال، لأنها غير صحيحة»، وأن «كل حروب الآلهة التي رواها هوميروس، يجب حظرها في دولتنا، سواء صيغت في قالب الحقيقة أو المجاز»(٣). كذلك اعتقد الفيلسوف اليوناني ديوجانس الكلبي (ت ٣٢٣ ق. م)، في كتابه: «حيوات وآراء أعلام الفلاسفة»، أن إنكار آلهة العوام ليس من التجديف في شيء، وأن التجديف إنما هو «وصف الآلهة بتصورات العوام المتلقاة بالقبول»(٤).

أما القطب الثاني، فيقترب من التوحيد، أو شبه التوحيد، عوضًا عن التكثير (التعدد/الشرك)، ولعله امتداد جزئي لموروث الطائفة الأخيرة، وأثر من آثار نزعتها إلىٰ تنزيه مفهوم الإله عما ألصق به. فالإله الجديد أكثر تجريدًا، وأبعد عن المستوىٰ الشعبي، وأدخل في الدائرة النخبوية للفلاسفة، وفي مقدمتهم أرسطو.

---

(1) Rascoe, B. (1932) Titans of Literature from Homer to the Present, G. P. Putnam's Sons, p. 70.

(٢) في 'الجمهورية' لأفلاطون، ص٧٤: «فمن المؤكد أن الله صالح، ويجب وصفه بالصلاح والحق الذي فيه».

(٣) المصدر السابق.

(٤) في: Dio. Laert., x. 123 نقلًا عن: Bacon, F. (1859) The Essays: Counsels, Civil and Moral & The Wisdom of the Ancients. Boston: Little, Brown and Company.

في هذه المرحلة من تطور مفهوم الإله، يُصوَّر بصفة عامة في الخطاب الفلسفي علىٰ أنه غير عابئ بأحداث العالم؛ فهو لم يخلقه، ولا يُحاكم مخلوقاته في نهاية الزمان[1]. يظهر واضحًا منذ البداية أن إله الفلاسفة هنا ليس إله الكتب المنزلة: التوراة والإنجيل والقرآن. وفقًا لجورج بيشت، يتعامل الفلاسفة مع فكرة الإله باعتبارها «حقيقة الوجود في وحدته وطبيعته المتسمة بالاكتفاء الذاتي»، أي «حقيقة وجود هذا العالم»[2]. وفي الكتاب السابع من «التأملات» التي كتبها الإمبراطور والفيلسوف الروماني ماركوس أوريليوس: «عالم واحد مؤلف من كل شيء، إله واحد حاضر فيها أجمع، جوهر واحد وقانون واحد - اللوغوس الذي تشترك فيه كل الكائنات العاقلة»[3].

في نظر العديد من الفلاسفة المتأخرين، إن لم يكن معظمهم، الإله كينونة مجردة مطلقة غير متشخصة، ويتعذر وصفها، أو لا ينبغي ذلك أصلًا. واليوم ليس من قبيل المفاجأة أن يتبنىٰ الملاحدة المعاصرون هذا المفهوم الخاص للإله بعد أن ثبت خلوه من أي تهديد لهم. في مؤلفه المثير للجدل: ما وراء الأكذوبة Beyond the Hoax، يحكي الرياضي والفيزيائي آلان سوكال كيف أدت الرؤية الكونية العلمية الحديثة لا إلىٰ إنكار الإله وإنما، عوضًا عن ذلك، إلىٰ تبني مذهب روحاني شامل ينشر الإله في كل مكان[4]. وهنا يجب أن نشير أيضًا إلىٰ أن أحد أكبر الأخطاء بناء مفهومنا عن الإله علىٰ الايحاءات والاستنتاجات المتغيرة للعلم، سواء كانت حديثة أو كلاسيكية أو قديمة. باعتماد هذا الاتجاه سيتوقف الإله عن كونه حقيقة متعالية فريدة، لينحط إلىٰ مفهوم اجتماعي، أو منتج ثقافي يتطور عبر التاريخ في عقول الأجيال، أو خيالًا من اختلاق العقل يجد فيه البشر سلواهم عبر العصور، وهذا محض ما يُقصد بالخرافة.

---

(1) Armstrong, K. (1999) A History of God, Vintage, p. 204.

(2) Picht, G. (1980) The God of the Philosophers. Journal of the American Academy of Religion, Vol. 48, No. 1 (March), p. 78. Oxford University Press.

(٣) انظر: Aurelius, M. (2004) Meditations. Weidenfeld & Nicolson, p. 99.

(4) Sokal, A. (2008) Beyond the Hoax: Science, Philosophy, and Culture, Oxford University Press, p. 347.

استكمالًا للحديث السابق، أبعد الكثير من الفلاسفة في جدالهم حول معرفة الله حتىٰ زعموا «أن الإله، في التحليل النهائي، عصي تمامًا علىٰ المعرفة»[1]. فمن خلال التعمية التامة علىٰ مفهوم الإله، ومن خلال إحاطته بسياج من الغموض التام، وإلغاز معاني صفاته، يصبح بالإمكان، في نظر هؤلاء الفلاسفة، تسوية الكثير من النزاعات والاختلافات. لكن، ومع الأسف، لم ينتج من محاولتهم هذه إلا المزيد من الجهل والجدل. فأي شيء غير التفلسف الحر في قضية الإله أدىٰ إلىٰ تعميق هوة النزاع منذ قدماء الإغريق إلىٰ يومنا الحالي؟ إن كانت قيمة الفلسفة باعتبارها طريقة لفهم الواقع قد تعرضت للتشكيك المستمر، فما اليقين الذي لديها عمَّا وراء العالم؟ فوق إقرار ديوي الصحيح بأن الفلسفة «فرع معرفي لا يمكن رسم حدوده بشكل واضح»[2]، اعتقد بيرتراند راسل، رغم دفاعه عنها، أن الميتافيزيقيا، ذلك الفرع الكبير من فروع الفلسفة، «فكرة تجريدية فارغة، لا يمكن أن يتم من خلالها استقاء استنتاج واحد بشكل صحيح حول العالم الظاهري؛ وهو العالم الذي، برغم ما ذكر، تكمن فيه مدارات اهتمامنا»[3]. فعلًا، ما الذي سيكون عليه الأمر حين يتعلق بالإله وصفاته؟ لن تتجاوز الفلسفة عندئذ عتبة التخمين الخالص أو، إن بالغنا في التفاؤل، لن تكون أكثر من عذاب فكري منهك للعقل، علىٰ نحو ما نبه عليه فاجنر في كلامه عن حدود العقل، حين قرر علىٰ نحو صحيح أن «نشاط العقل لمعرفة الغوامض شديد الخطر» في تطلعه إلىٰ تلك الأمور «المتوارية في ظلام الغيب والتائهة في دياجير المجهول»[4]. وفقًا للقرآن، هذه منطقة يشتد فيها اضطراب الحدس اضطرابًا يعسر ضبطه بأي صورة من الصور:

﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦]

---

(1) Kaufman, G. (2001) On Thinking of God as a Serendipitous Creativity. Journal of the American Academy of Religion, June, Vol. 69, No. 2, p. 413.

(2) James, W. (1911) Some Problems of Philosophy, Longmans, p. 6.

(3) Russell, B. (2004) Why Am I Not a Christian? And other Essays on Religion and Related Subjects. Routledge Classics, p. 52.

(٤) روح الاعتدال، شارل فاجنر، ترجمة/ وسيلة محمد، ٢٠١٥م، ص٢٦.

لقد قالها دوجلاس بلاونت صريحة ذات مرة:

> «إن الاعتقاد الذي يجعل النصرانية بمعزل عن الصور الأخرىٰ من الإيمان بالله هو اعتقاد تجسد المسيح، وهو الاعتقاد الذي يعد يسوع المسيح وفقًا له هو الإله»[١].

أضحت الغالبية العظمىٰ من الطوائف النصرانية متقبلة لعقيدة التثليث باعتبارها الأساس المشترك[٢]. ترجع عقيدة التثليث إلىٰ العقيدة الأثناسيوسية[٣]، والتي تعتنقها اليوم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنائس الأرثوذكسية الشرقية وغالبية عظمىٰ من الطوائف البروتستانتية. إن المفهوم الشائع عن الإله في النصرانية مفهوم مركب: ثلاثة في واحد وواحد في ثلاثة، والثلاثة مستقلون مختلفون، لكن الثلاثة في الوقت ذاته يعدون واحدًا. وبالرغم من ادعاء النصرانية التمسك بالتوحيد، فإن الثالوث الإلهي لا يفسح المجال إلا لثلاث صور مستقلة من اللاهوت: الآب والابن والروح القدس. ولذلك يقول الدكتور ويليام شيرلوك في كتابه Vindication of the Doctrine of the Trinity:

> «إن كون الذوات اللاهوتية الثلاثة، الأب والابن والروح القدس، كونها ثلاثة عقول أو أرواح لا نهائية، مستقلة حقيقة عن بعضها البعض؛ أن الأب ليس هو الابن

---

(1) Blount, D. K. (2002) On the Incarnation of a Timeless God. In God and Time: Essays on the Divine Nature. Edited by Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff; Oxford University Press. p.12.

(٢) يقول العالم الإسلامي أبو المعالي الجويني عن النصارىٰ: «مذهبهم أن الأقانيم آلهة، والنصارىٰ مع اختلاف فرقها مجتمعون علىٰ التثليث». انظر: الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، تحقيق/ أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٦م، ص٦٧.

(٣) نسبة إلىٰ القديس أثناسيوس (حوالي ٢٩٣-٣٧٣م)، الأب الإسكندري الذي رفض فكرة أن يسوع كان كينونة منفصلة عن الأب، وروج للاعتقاد بأن يسوع هو ابن الإله، وهو الاعتقاد الذي مضىٰ فيما بعد ليصبح عقيدة التثليث.

وأن الروح القدس ليس هو الأب أو الابن هو أمر واضح جدًا»[1].

لكن شيرلوك إنما كان يعبر عن نظرية لاهوتية قائمة فقط، ويمكن استنتاج رأيه الخاص بشأن عقيدة التثليث من عبارته الأخرىٰ:

«إن الإله (God) هو اسم لكائن تام الكمال؛ وإضاءة الطبيعة تعلمنا أنه ليس هنالك سوىٰ كائن واحد تام العظمة والسمو، أو ليس هنالك سوىٰ إله واحد؛ والطبيعة لا تعلمنا بأن هنالك ثلاث ذوات إلهية، أو أن هذه الذوات الثلاث تعدّ إلهًا واحدًا»[2].

إن المفهوم النصراني للإله شديد الإشكال. فمنذ أن تمت صياغة العقيدة النيقية[3]، كان الخصام الأشد مرارة بين النصارىٰ حول طبيعة يسوع، وحول ما إذا كان بشرًا أو إلهًا أو مركبًا من كليهما[4]. ولذلك نستطيع اعتبار التأسيس للعقيدة النيقية هو نقطة الإنحراف الكبرىٰ في تاريخ الدين النصراني برمته. يسجل الناقد والمؤرخ البريطاني هربرت ويلز فصولًا مهمة من المشهد الذي أسس لهذا الانحراف الممتد عبر الأجيال، معتمدًا علىٰ المعلومات التي وثقها يوسابيوس القيصري في القرن الرابع الميلادي، والذي يعد أهم مؤرخ علىٰ الإطلاق لما جرىٰ للنصرانية في تلك الفترة عودًا إلىٰ القرن الأول. يقول ويلز:

«قعد (الإمبراطور قسطنطين) في وسط المجمع علىٰ عرش مذهّب، ولأنه لم يكن يجيد اليونانية فلا بد أن

(١) انظر: Wilson, J. (1864) Unitarian Principles Confirmed by Trinitarian Testimonies: Being Selections from the Works of Eminent Theologians Belonging to Orthodox Churches, Boston: Walker, Wise, and Company, p. 281.

(٢) المصدر السابق: ص٣٧٨.

(٣) نسبة إلىٰ مجمع نيقية، حيث تمت دعوة جمع من القساوسة من قبل الإمبراطور قسطنطين عام ٣٢٥ لوضع أسس العقيدة النصرانية.

(4) Guthrie, G. (1997) The Wisdom Tree: A Journey to the Heart of God, Ocean Tree Books, p. 11..

نفترض أن دوره لم يزد علىٰ مشاهدة ملامح وجهي المتناظرين وإشاراتهما، والانصات إلىٰ نبراتهما. لقد ثار المجمع كالرعد. وحين نهض آريوس ليتحدث، قام شخص من ميرا يدعىٰ نيكولاس فوكزه في وجهه، تبع ذلك هروب العديد منهم إلىٰ الخارج، وهم يجعلون أصابعهم في آذانهم من هول الفرية التي أتىٰ بها الرجل العجوز[١]. المرء هنا مدفوع لتخيل الإمبراطور الأعظم وقد اعتراه قلق عميق تجاه روح امبراطوريته، عاقدًا العزم علىٰ إنهاء هذه الانقسامات، ومائلًا إلىٰ المترجمين حوله مستفهمًا عن معنىٰ هذه الجلبة الهائلة. إن الآراء التي سادت في نيقية مجسَّدة في العقيدة النيقية، مقالة التثليث الصارمة، التي أيدها وآزرها الإمبراطور. لكن لاحقًا، حين اشتد أثناسيوس علىٰ الآريين وأغلظ عليهم، أمر الإمبراطور بنفيه من الإسكندرية، وإعادة آريوس، الذي سبق طرده من قبل كنيسة الإسكندرية، إلىٰ الطائفة مجددًا»[٢].

منذ ذلك الحين «تقطَّعوا أمرهم بينهم»، كما وصفهم القرآن[٣]. فبحسب أحد الآراء، وهو الرأي الذي يقول به ميلكيور هوفمان، يعدّ يسوع كينونة لاهوتية واحدة مستقلة، ولد بواسطة مريم لكن دون أن تنتقل إليه مادتها[٤]. أما الرأي الثاني، والذي يدعو إليه مينو سايمونز، فيعرض يسوعًا باعتباره يملك خصائص

---

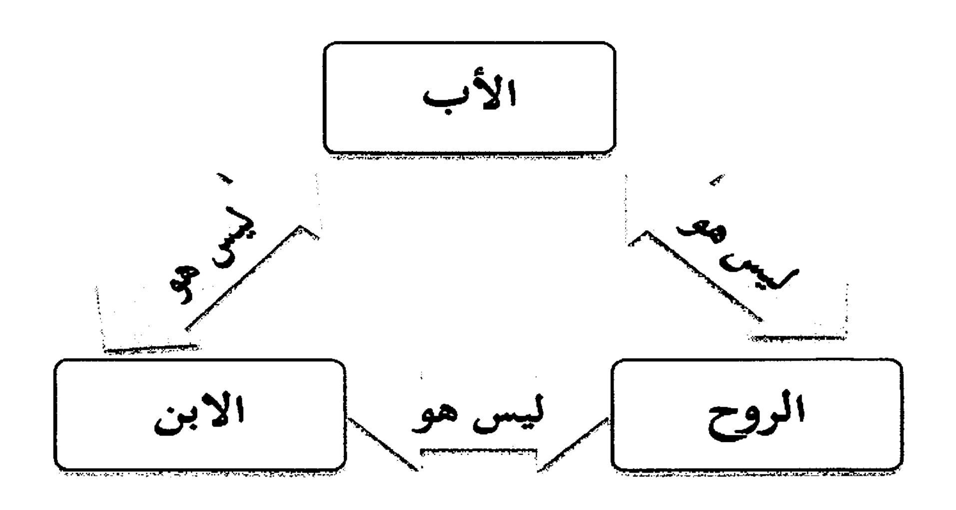
(١) أي آريوس، القائل بالتثليث.

(2) Wells, H. G. (1921) The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind, Macmillan, p. 522.

(٣) [المؤمنون: ٢٣:٥٣].

(4) Irwin, J. (1978) Embryology and the Incarnation: A Sixteenth-Century Debate. The Sixteenth Century Journal, Vol. 9, No. 3 (Autumn), p. 93-94.

أقل خرقًا للطبيعة لكنه في الوقت نفسه يمتلك صفات ذات طبيعة إلهية[١]. وذهب كاسبر شوينكفيلد إلىٰ درجة المناداة بالاعتقاد أن يسوعًا كان لاهوتًا خالدًا في صورة لحم بشري[٢]. وبالغ جون كامبانوس في المضي إلىٰ الزعم بأن الإله ويسوعًا كانا من «مادة واحدة وجوهر مشترك واحد (wesen)»[٣].



الثالوث المشكِل: «الأب هو الإله، والابن هو الإله، والروح القدس هو الإله»[٤]. لكن كل واحد من هؤلاء يعتقد بأنه مستقل عن الآخر.

(١) المصدر السابق، ص٩٤.

(2) E. J. Furcha (1968) Key Concepts in Caspar von Schwenckfeld's Thought: Regeneration and the New Life. Church History, Vol. 37, No. 2 (Jun), p.171. Published by Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History.

(3) MacCormick, C. (1963) The "Anti-Trinitarianism" of John Campanus. Church History, Vol. 32, No. 3 (Sept.), p.281. Published by Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History.

(4) Ware, B. (2005) Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance, Crossway Books, Illinois, p.25.

لقد شكّكت شخصيات مرجعية عديدة في عقيدة التثليث، ولم تجد دليلًا كافيًا علىٰ ثبوتها. كان الأسقف توستات أحدهم وصاغ موقفه في الاستنتاج التالي:

«من الواضح أنه، ومن واقع سلطات ونصوص العهد القديم، لا يمكن الحصول علىٰ دليل كافٍ وواضح سواءً علىٰ عقيدة التثليث أو علىٰ وجود عدة ذوات لاهوتية»[1].

(1) Wilson, J. (1864) Unitarian Principles Confirmed by Trinitarian Testimonies: Being Selections from the Works of Eminent Theologians Belonging to Orthodox Churches, Boston: Walker, Wise, and Company, p. 334.

«أما في نظر اليهود والمسلمين، فالتثليث ليس توحيدًا. إنه لا ينبئ بشيء عن الطبيعة الحقيقية للإله ويُعدّ تجديفًا وردة شديدين».

(أليكساندر وو)[1]

«أما الآن فأعرج علىٰ المثلّثين، والذين لا أستطيع إلا أن أعتبرهم أعداء حصيلة ما تعلمه البشر قاطبة».

(هنري ستوب)[2]

«وهذ هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنك أنت الله الإله الحقيقي وحدك، ويسوع المسيح الذي أرسلته».

(إنجيل يوحنا ٣:١٧)

إن البيان الافتتاحي للعقيدة[3] النيقية يعلن:

«نؤمن بإلهٍ واحد، الآب، حاكم الكل، خالق السماء والأرض، وكل ما يُرىٰ وما لا يُرىٰ. نؤمن بربٍ

(1) Waugh, A. (2003) God. Review, p. 202.

(2) Stubbe, H. (1911) An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of Him and his Religion from the Calumnies of the Christians, London, Luzac and Co., p. 43

(٣) لنحذّر أنّ قانون إيمان نيقية لم يبشر به يسوع أو أي من حوارييه المقربين. فقد فرضه الإمبراطور قسطنطين ومجلسه من الأساقفة الأثناسيويين بعد حوالي ثلاثة قرون من رفع يسوع إلىٰ الله. وأثناسيوس، المعروف في العالم المسيحي بإدخاله عقيدة الثالوث، كان يلقىٰ معارضة شديدة من قبل أريوس الذي رفض بقوة ألوهية يسوع وكان يعتقد بوحدانية الله. وقد نتج عن المشاحنات الكبيرة بين المعسكرين حرمان أريوس وتنصيب اللاهوت الثالوثي.

واحد، يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الآب
قبل كل الدهور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق،
مساوٍ للآب في الجوهر»[1].

يتحدث المسيحيون المؤمنون بعقيدة الثالوث عن إلهٍ هو ثلاثة في واحد وواحدٌ في ثلاثة. من جهة مفهوم «الأعداد الأصلية»[2]، يقتضي وجود ثلاث كميات وجودًا متعددًا. إنه يعني ببساطةٍ التعددية. ولكن كيف يبرر المؤمنون بالثالوث هذا التعدد بطريقة لا تخل بجوهر الوحدانية؟

أولًا، لا بد للمرء أن ينتهك المنطق البسيط لأجل إثبات أنّ ١ = ٣ و٣ = ١ أمرٌ معقولٌ منطقيًا. فهذا لا يمكن أن يكون صحيحًا إلا إذا طرحنا ٢ من ٣ أو أضفنا (-٢) إلىٰ ٣[3]. وفي كلتا الحالتين، فإن النتيجة هي الرقم «واحد». هذا من حيث الكم (أي مفهوم العدد الأصلي). ولكن المثلِّثين المسيحيين يجادلون بأنّ هذا ليس ما يَعنُونَه. بل هم يدافعون بالأحرىٰ عن الادعاء بأنّ «ثلاثة» هي «واحد» من حيث النوع بيد أنهما يظلان منفصلين من حيث الكمية. لكن المنطق البسيط يثبت خطأ وزيف ذلك علىٰ الفور؛ لأنه من الناحية اللغوية، إن قلنا أنّ ثلاثة أسماء مختلفة بثلاثة معان متمايزة[4] تشير إلىٰ نفس المشار إليه، فإنّ ثمة مخالفة واضحة للمنطق. اسمحوا لي أن أبيّن من أين تأتي مخالفة المنطق. اسمحوا لي أن أبيّن من أين تأتي مخالفة المنطق.

لنفترض أن لدينا ثلاثة أسماء مختلفة، ولنفترض أنها مرتبطة بطريقة ما لتلتزم بتعريف الولادة والانبثاق في الثالوث. فأحد الأسماء هو «س»، والآخر هو «ص» والثالث هو «ع». يعتقد المثلِّثة أن الآب وَلَد الابن في حين أن الروح القدس قد انبثق من الآب. وقياسًا علىٰ ذلك، فإنّ مجرد الافتراض بأنّ «س» قد

(1) Bowker, J. (1997) The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, p. 696.

(٢) في الرياضيات، الأعداد الأصلية هي كميات منفصلة مثل واحد، اثنان، ثلاثة ... إلخ.
(٣) ... شريطة أنه لا يمكن أن يكون جوهر الإله «ناقصًا».
(٤) ويضم اللاهوت ثلاثة أسماء مختلفة: الأب والابن والروح القدس.

أدىٰ إلىٰ «ص» وأنّ «ع» ينبثق من «س» لا يعني بالضرورة أنهم متساوون نوعيًا[١].

والقواعد المنطقية اللغوية الأساسية تنص علىٰ أنّ ثلاثة أسماء غير مترادفة لا يمكن إلا أن تشير إلىٰ ثلاثة ذوات مختلفة أو علىٰ الأقل ثلاثة معان متباينة، وهذا الاستنتاج يتأتىٰ من المعرفة اليقينية. إضافة إلىٰ ذلك، تؤكد القواعد أنّنا لا نستطيع أن ننسب ثلاثة «أسماء» مختلفة لنفس الذات ما لم تكن مترادفة[٢] و/أو غير قابلة للتدرج[٣] فيما بينها. ولكن في حالة الثالوث، لا يسع المرء إلا أن يعاود التفكير ثانية حول مقبولية هذه القواعد. لماذا؟ **الجواب**: لأنه، كما هو مذكور في الكتاب المقدس، الأب أعظم من الابن[٤]، وهنا يتم انتهاك قاعدة «عدم القابلية للتدرج». إضافة إلىٰ ذلك، إن قلنا إنّ «الابن»، و«الروح القدس»، و«الآب» أسماء للمسمىٰ نفسه، فهذه مشكلة أخرىٰ: حيث يتم انتهاك قاعدة «الترادف». وانتهاك هذه القواعد والثوابت الدلالية يستلزم أحد أمرين:

الأول: أنّ الاقتراح سخيف من جهة برهان الخلف، أو الاختزال إلىٰ المستحيل[٥]، مما يعني لا معقولية الحجة.

والآخر: أنّ الذات المعنية لا بد أنها مؤلفة من ذوات وجودية منفصلة.

إن كان الأمر هو الأخير، فيجب ألا ينطبق علىٰ تعريفنا للإله الحق. لماذا؟ لأنه يعني ببساطة أنّ وجود اللاهوت مشروط بوجود الثلاثة جميعًا، وأن هنالك حاجة إلىٰ وجود نوع من الاعتمادية المتبادلة بين الثلاثة لحث وجودٍ مفاهيمي للاهوت في أذهاننا، ناهيك عن هنالك في الخارج. وكما نعلم جميعًا، فإنّ الاعتمادية والمشروطية الداخلية لا يمكن أن تصف وجود الله، وإلا فستعني

(١) من منظور آخر، حتىٰ الأحرف «س» و«ص» و«ع» مختلفة صوتيًا.

(٢) «مترادف»: لا نستطيع أن نقول أنّ «الأخت» يمكن أن تشير إلىٰ القريب الذكر (الأخ) رغم كونهما عضوين في عائلة واحدة.

(٣) «غير قابلة للتدرج»: إذا تأهل شيء لأن يكون «واحدًا»، فهل يمكن أن يكون أكبر وأصغر من نفسه؟

(٤) «. . . أبي أعظم مني» (يوحنا ١٤:٢٨).

(٥) في المنطق، يعني هذا فعل دحض مقترح ما من خلال إظهار سخافة ما يؤدي إليه عند نقله إلىٰ نهايته المنطقية. (Merriam-Webster's, 2003).

بصورة أو بأخرىٰ الحاجة. والذوات المخلوقة فقط هي التي تحتاج إلىٰ الاعتمادية والتفاعل بين هياكلها ومكوناتها الداخلية من أجل البقاء، أو في حالة الكائنات غير الحية، الحفاظ علىٰ استمرار وجودها[١]. مرة أخرىٰ، لو مضىٰ المرء بشكل اعتباطي في إنكار الاعتمادية المتبادلة والتأكيد علىٰ أنّ اللاهوت شيء واحد، فإنه بذلك سينتهك بالضرورة قاعدة أخرىٰ، وهي قاعدة التميُّز. وهذا يعني أنّ المرء سيضطر إلىٰ الاعتقاد بأنّ «الإله» اسم جمعي، يندرج تحته ثلاثة أشخاص مميزين أو، بعبارة أخرىٰ، ثلاثة آلهة مستقلة مكتفية ذاتيًا. وبالتالي، فسيكون لدينا صورة جلية من صور الشرك.

لعل المسيحيين الآن في وضع أفضل لفهم كلام جيمس لويبا حين قال: «إنّ المسيحي العادي، مهما حاول أن يقول العكس من ذلك، فهو من الناحية النظرية، مادي، ولعلي أضيف، مشرك»[٢].

لأجل حل هذه المشكلة[٣]، يلجأ بعض المسيحيين إلىٰ القياس المشكِل علىٰ المادة، والزمان، والمكان. فيقولون إنّ كلًا من المفاهيم الثلاثة يتألف من ثلاثة عناصر. فعلىٰ التوالي، **المادة**: غازية، وصلبة، وسائلة؛ **والزمان**: ماضٍ

---

(١) علىٰ سبيل المثال، توزيع وتفاعل الذرات داخلنا ضروري للحفاظ علىٰ وجودنا. فوجودنا يعتمد علىٰ هذه الاعتمادية التبادلية بين الجزيئات المختلفة. بيد أنّ العديد من الكتاب -مثل تشالمرز مككورميك وآخرين- يقللون من شأن المشكلة من خلال الزعم بأنه «علىٰ الرغم من أنّ الأب والابن هما من جوهر واحد، فإنّ ثمة ناحيتين يتمتع الآب فيهما بالأولوية علىٰ الابن. ففي المقام الأول، يتمتع الأب بأولوية في الترتيب في الوجود الأزلي، حيث سبق الابن في الوجود الأزلي». (يُنظر MacCormick, Chalmers (1963) The "Antitrinitarianism" of John Campanus. Church History, Vol. 32 No. 3 (Sep), p.281). مرة أخرىٰ، يعدّ هذا تفسيرًا متناقضًا لأنه يفترض أنّ جزءًا من الإله ليس أزليًا. فكيف يمكن للابن والأب أن يكونا من نفس الجوهر بينما يكون الآب أكثر أزلية من الابن؟ وهل من المنطقي في المقام الأول أن نقول بأنّ شيئا ما أكثر أزلية من شيء آخر؟ فنحن نعلم جميعًا أنّ الخلود/ الأزلية صفة مطلقة وليست نسبية.

(2) Leuba, . (1909) The Psychological Origin and Nature of Religion, London, p. 24.

(٣) وقد تعارضت عقيدة الثالوث مع الواقع ومع ما يمليه العقل وقد كتب الكثيرون بغرض حل هذه المشكلة. وقد اضطر جون بولكينجهورن، وكان قسًا أنجليكيًا وأستاذًا للفيزياء الرياضية، اضطر إلىٰ تأليف كتاب Science and the Trinity: the Christian Encounter with Reality. لكن الأعمال التي ألفت في هذا الاتجاه قد قامت بحجب المفهوم المنهِك ولم تنجح أبدًا في حل المشكلة.

وحاضر ومستقبل؛ **والمكان:** طول وعرض وعمق. إنّ هذا التشبيه أكثر إثارة للحيرة مما سبق. ومرة أخرىٰ، لماذا؟ أولًا، لأن الصفات التسع أحوال لا ذوات، بخلاف الروح القدس، والابن، والآب. وثانيًا، لأنه في حالة الزمن علىٰ سبيل المثال، لا يمكن لنقطة في الزمن أن تكون ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا في نفس اللحظة. وفي حالة المكان، تشير الأبعاد إلىٰ أشياء مختلفة. وفي حالة المادة، لا شيء مادي يمكن أن يتخذ حالة سائلة وصلبة وغازية في الوقت نفسه. إنّ كوبًا من الماء في يدك يمكن أن يكون فقط واحدًا من ثلاثة، وليس جميع الثلاثة في الوقت نفسه. إنه لا يمكن أن يكون بخارًا وثلجًا، وماءً صالحًا للشرب في الوقت نفسه. والأمر نفسه ينطبق علىٰ الزمن، فالزمن أو لحظة معينة من الزمن لا يمكن أن تكون ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا في تلك اللحظة المحددة نفسها، أما مفهوم المكان فهو استثناء. وليس ذلك لكون عناصره الثلاثة يمكن إحداثها والإبقاء عليها في نفس الوقت؛ ولكن لأنه يجب عدم وصف الإله بصفات العرض والطول والارتفاع، كما نفعل عند الحديث عن الذوات القابلة للقياس الفيزيائي/الكمي. فقد خلق الله الأبعاد والقياسات لراحتنا، ولمساعدتنا في تصور الوجود المشهود وفهمه، أما الإله فهو غير محكوم بقيود المكان والزمان اللذين هما من خلقه، والتعويل علىٰ العقل في ضرب الأمثال بين المخلوق والخالق يثير من المشاكل أكثر مما يعالج.

وإذا افترضنا، جدلًا للمناقشة، أنّ جميع المكونات الثلاثة لكل من الزمن، والمكان، والمادة يمكن أن توجد في نفس الوقت، فإنّ أحدنا حتمًا سيواجه نفس المشكلة. فمرة أخرىٰ، المشكلة هي مشكلة الاعتمادية المتبادلة والمشروطية: فلا يمكن لمفهوم **الزمن** أن يوجد دون الماضي والحاضر والمستقبل بفهمنا نحن؛ ولا يمكن لمفهوم **المكان** أن يوجد دون الطول والعرض والارتفاع بفهمنا نحن؛ ولا يمكن لمفهوم **المادة** أن يوجد دون سائل وصلب وغاز بفهمنا نحن. ولا ينبغي أن تنطبق هذه القيود علىٰ الإله الذي لا يُعدّ وجوده «مشروطًا» ولا «معتمدًا» علىٰ أي شيء. إنه منزه ذاتيًا عن جميع الحاجات، لا يضاهيه شيء في ذاته وصفاته. وباختصار، لا توجد شروط علىٰ الإطلاق لا يمكن أن يوجد الإله دون وجودها، لأنه موجود بالضرورة بنفسه، أو علىٰ حد تعبير المتكلمين المسلمين: واجب الوجود بنفسه.

وهذا هو السبب في أنّ الإله واحد وواحد فقط. من جهة الحساب الترتيبي[1]، أليس الرقم واحد هو الأول؟ لنفكر فقط في هذا العدد الرائع. إنه يوحي بالتفرد، والوحدانية، والاستقلالية، والأسبقية. إن قمت بضرب الرقم واحد بنفسه إلىٰ ما لا نهاية، أو قسمته علىٰ نفسه إلىٰ ما لا نهاية، فسوف تحصل فقط علىٰ نتيجة واحدة، وهي الرقم واحد. وإن حاولت قسمة واحد علىٰ أي عدد آخر، فسوف تكسره! ولكن لو قسمته علىٰ (-١)، فإنّ «القيمة المطلقة» لا تزال الرقم واحد. يترتب علىٰ ذلك أنّ الحقيقة الكاملة لا يمكن أن تكون إلا واحدة، وأنّ كل الناس يجب أن يتحدوا كالجسد الواحد لعبادة الإله الواحد.

﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]

هذا هو الإله الذي يعبده المسلمون، باللغة العربية، ندعوه «الله»، وهو الذي اختار هذا الاسم: الله، الذي يعني، ضمن ما يعني، المعبود ومن يُتاق ويشتاق ويوله إليه. وقد سمىٰ الله أولئك الذين يُخضِعون أنفسهم لإرادته «المسلمين»، أي الذين يرفضون الاستسلام لأي شيء إلا لله. وقد عرّف الله نفسه في آيات كثيرة. يقول ﷻ في إحداها:

﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٣-٢٤].

وتشرح آية أخرىٰ معنىً ضروريًا من معاني التوحيد:

﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

---

(١) في الرياضيات الأساسية، العدد «الترتيبي» هو واحد من الأرقام مثل الأول والثاني والثالث وغيرها، والتي تظهر ترتيب الأشياء.

هناك العديد من الآيات في الإنجيل التي يقوم فيها عيسىٰ بتوكيد طبيعته البشرية. فهو يطلق علىٰ نفسه «ابن الإنسان» (إنجيل مرقس: ٢: ١٠؛ ٢٧-٢٨؛ إنجيل متىٰ: ١٢:٣١؛ ١٣:٤١؛ ٢٥:٣١-٣٢). ومثل هذه العبارات التي لا لبس فيها تثير نتيجتين: أولًا، ما إن كان لفظ «الإنسان» يستخدم حرفيًا أو مجازيًا، وعلىٰ كلا المعنيين الإله ليس بإنسان. ثانيًا: كلمة «أب» الواردة في الكتاب المقدس يجب أن تكون قد استُخدمت مجازيًا للإشارة إلىٰ إله يحب عباده ويرعاهم. وهذه صفات أبوية، ولكن الله ليس أبًا بالمعنىٰ البشري. ومن منظور آخر، فإن المعنىٰ الحقيقي للكلمة يتم تطويعه من خلال إخبار يسوع لمستمعيه بأنّ أباهم في السماء. ففي إنجيل متىٰ (٢٣ ٩/٨)، يُروىٰ أنّ يسوع قال: «ولا تدعوا لكم أبًا علىٰ الأرض، لأن أباكم واحد الذي في السماوات». إضافة إلىٰ ذلك، فإنّ كلمة الآب هي ترجمة للكلمة الآرامية «أبا». ووفقًا لفهرس الكتاب المقدس في النسخة الدولية (NIV)، فإنّ «أبا» تسمية طفولية شائعة لـ «أب»، وتستخدم من قبل يسوع والمسيحيين علىٰ حد سواء عند مخاطبة الله في صلواتهم.

وحتىٰ عبارة «ابن الله» ليست مقصورة علىٰ يسوع وحده. فقد دُعِيَ عدد من الرجال أيضًا أبناء الله بمن فيهم آدم (إنجيل لوقا ٣:٣٨) وأفرايم (أبراهام) (سفر إرميا ٣١: ٩)، ويعقوب (سفر الخروج ٤:٢٢)، وداوود (صموئيل الثاني ٧:١٤)، وسليمان (أخبار الأيام الأول ٢٢:١٠). وفي الواقع، العديد من الأنبياء (مثل إبراهيم، ويعقوب، وداوود) وصفوا حتىٰ بأنهم «أول من ولدوا للإله» (المزامير ٢:٧). ولا يتم استخدام مثل هذه العبارات في التعبير عن النسب ومثل هذه الفكرة يجب ألا تخطر بعقل ذي معرفة بصفات الله، بل الأحرىٰ أنّ مثل هذه العبارات إشارات إلىٰ علاقة المحبة بين الله وأنبيائه أو الطائعين من الناس. إذن وباختصار، من كان يسوع وماذا كانت مهمته؟ لقد انتهت خبرة آرمسترونج الواسعة في التاريخ اليهودي المسيحي إلىٰ استنتاج ما يلي:

> «إنّ يسوع لم يكن يطلب من الناس أن يؤمنوا بألوهيته، لأنه لم يزعم أيًا من ذلك. إنه كان يطلب منهم الالتزام. لقد كان يريد حواريين يشاركونه مهمته[1]»،

---

(١) وفي القرآن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوٓا۟ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّۦنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤].

يعطون كل ما يملكون للفقراء، ويطعمون الجوعىٰ، ويرفضون أن تعيقهم روابطهم العائلية، ويتخلون عن كبرهم، ويضعون جانبًا أهميتهم الذاتية وشعورهم بالأحقية، ويعيشون مثل طيور السماء وزنابق الحقل، ويثقون بالله الذي كان موضوع إيمانهم»[1].

وكما بينّا سابقًا، عانت المصادر اليهودية المسيحية من تحريفات كبيرة، ورأينا كيف أنّ العديد من كبار علماء الكتاب المقدس قد كشفوا الحقيقة عارية بشأن عصمته. وكان أثر مثل هذه التشويهات هائلًا وهو يستمر في تشكيل النظرة الكونية الدينية للعديد من الأجيال.

﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣].

وعادة ما يحتج المؤيدون للتثليث بأنه مفهوم غامض فوق طاقة العقل ويسترون التناقض الكامن في هذا المفهوم بهذا التبرير، فيقولون أن التناقض الظاهر يمكن تصوره ولكن لا يمكن إدراكه. في النص الآتي يشرح هبين، متابعًا سورين كيركيجارد، كيف يمكن للمرء أن يتخلّىٰ كليًا عن إملاءات العقل الطبيعي -وهو ثمن باهظ جدًا- لاستبقاء الإيمان بتناقض التثليث:

«أكثر تعبيرات الحق غموضًا تتعلق بحقيقة أن الله الأبدي والذي لا حدود له، لا يمكن فهمه عن طريق العمليات العادية لمنطق الإنسان. فالمسيح الذي يدعي الإله والإنسان معًا، هو التناقض التام بعينه؛ هو الحق الأبدي الذي يوجد في الزمان؛ لقد عاش قبل ١٩٠٠ عام لكنه معاصر للمؤمن اليوم؛ هو «علامة علىٰ التناقض» مثلها أمثاله وحكاياته الرمزية وعجائبه هي متناقضات أيضًا. وأخيرة، هو إهانة لمنطقنا البشري بالقدر ذاته الذي كان

(1) Armstrong, K. (2009) The Case for God, p. 90.

وجوده غير مقبول لمعاصريه. فبالإيمان وحده نستطيع فهم التناقض وهذا اتجاه يتطلب مغامرة وتجربة في الحياة»[١].

لكن ابن تيمية[٢] يشرح بشكل حاذق متىٰ تكون مثل هذه الدعوىٰ صحيحة، ومتىٰ تكون خاطئة، فيؤكد أن إنشاء الاعتقاد المتناقض ممكن بالافتراض في نفس القائل، لكنه ممتنع خارجيًا، وهو ما ينطبق تمامًا علىٰ الحيلة التي يصحح بها النصارىٰ مفهوم التثليث. يقول ابن تيمية:

«ومعلوم أن الاعتقادات المتناقضة لا تكون معتقداتها في الخارج؛ لكن في نفس المعتقد؛ ولهذا يأمرون بالتصديق بين النقيضين والضدين ويجعلون هذا من أصول طريقهم وتحقيقهم ومعلوم أن النقيضين: لا يجتمعان في الخارج؛ لكن يمكن اعتقاد اجتماعهما فيكون ذلك حقا في نفس المعتقد»[٣].

وما قرره ابن تيمية مبني علىٰ مقدمة لا بد أن تصح أولًا لكي يصح كلامه، وهي المقدمة التي تتعلق بالممتنعات: هل يمكن للعقل تصورها وإن لم يكن لها وجود حقيقي في الخارج؟ لقد حرر العالم الأزهري الموهوب حسن العطار (١٧٦٦م-١٨٣٥م) هذه المسألة بشكل متبصر حين فرق بين الممتنعات الانتزاعية (التجريبية) والممتنعات الاختراعية (العقلية)، وقرر إمكان تصور الأخيرة في الذهن؛ لأن الوجود الذهني كما يشرح العطار، أوسع من الوجود الخارجي؛ وفائدة الرجوع إلىٰ هذا التفريق هو أنه يُفسّر لنا قدرة النصارىٰ علىٰ ادعاء إمكان

---

(١) سورين كيركيجارد: تصوف المعرفة، ويليام هبين، دار أزمنة، ٢٠١١م، ص٢٧.

(٢) هذا العالِم الذي وصفه أي جي آربري بأنه يمتلك «براعة فائقة في التمكن من ناصية المناهج الجدلية العقلية».

انظر: A. J. Arberry."Revelation and reason in Islam": The forward lectures for 1956delivered in the University of Liverpool. p. 8.

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٩٨/٢).

التثليث، وسوف يزول تعجبنا -وتعجبهم ربما- متىٰ علمنا أن هذا إمكان يتعلق بالتصور الاختراعي فحسب. وبعبارة العلامة العطار:

«... الوجود الذهني أوسع دائرة من الوجود الخارجي فإن الذهن يتصور كل شيء فلا تغتر ... أن الممتنع لا وجود له في الذهن؛ لأن الذهن إنما ينتزع من الخارج، والجمع بين الضدين لا وجود له في الخارج فإن هذا الحصر إنما هو في الوجود الذهني الانتزاعي دون الاختراعي، والوجود الذهني منقسم إليهما فيلزم بمقتضىٰ الحصر الانحصار في الانتزاعي»[١].

نختم التحليل السابق بتوماس باين الذي لاحظ بشكل معقول أن:

«فكرة ثالوث الآلهة قد أضعفت الإيمان بإلهٍ واحد. إنّ التعددية في المعتقدات تعمل بمثابة تقسيم للإيمان؛ وبالتناسب، كما أنّ انقسام أي شيء يضعفه»[٢].

وبالدكتور جاردنر سبرينج، في كتابه: «مجد المسيح» Glory of Christ، والذي لا يفعل أكثر من تأكيد المفهوم الإسلامي للإله:

«إنّ الفكر الأول والأبرز، والمرتبط بالكلمة العظيمة «الإله»، هو أنه يمتلك وجودًا خالدًا غير مشتق. وهذا ما يعنيه كل من الدين الطبيعي والموحىٰ بالإله. إنّ فكرة الكينونة المستقلة الخالدة هي المفهوم الأعلىٰ الذي يمكن للعقل البشري أن يتلقاه عن إله متصف بالكمال المطلق. إنه الموجود قبل كل كائن آخر، وهو غني عن أن يستمد

---

(١) حاشية العطار علىٰ شرح الجلال المحلي علىٰ جمع الجوامع، حسن بن محمد العطار الشافعي، دار الكتب العلمية، ج١، ص٣٥٨.

(2) Paine, Thomas (1984) The Age of Reason, Prometheus Books, p. 184.

وجوده من أي شيء آخر. إنه موجود بذاته، ومنه مبدأ الحياة»[1].

(1) Wilson, J. (1864) Unitarian Principles Confirmed by Trinitarian Testimonies: Being Selections from the Works of Eminent Theologians Belonging to Orthodox Churches, Boston: Walker, Wise, and Company, p. 383.

مفهوم الإله في اليهودية: تحريف وانحراف

رغم تلبسها بآثار وثنية[1]، تعد اليهودية بصفة عامة ديانة توحيدية. وفقًا للعهد القديم، لا يمكن لمخلوق أو صورة من صور الخلق أن ترقىٰ إلىٰ مستوىٰ الإله. في سفر الخروج (٢٠: ٤-٥) يمكننا أن نقرأ: «لا تصنع لك تمثالًا منحوتًا، ولا صورة ما مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض: لا تسجد لهن ولا تعبدهن». وفي سفر إشعياء (٤٦:٩) الإله فريد غير قابل للمقارنة: «لأني أنا الله وليس آخر الإله وليس مثلي».

لكن قراءة متأنية للعهد القديم تظهر حشدًا من التناقضات حول طبيعة الإله، بما في ذلك إشارات تصفه بصفات تجسيمية بشرية صريحة. فرغم ما في سفري إشعياء (٤٦:٩) والخروج (٢٠: ٤-٥) حيث يظهر الإله عظيمًا وفريدًا، تتحدث قصص أخرىٰ عن مصارعة الإله للنبي يعقوب (التكوين ٣٢: ٢١-٣٢)، وتتحدث أخرىٰ عن ارتياح الإله بعد عناء الخلق وترويحه عن نفسه (الخروج ٣١:١٧)[2]، وتصف قصة ثالثة الإله بأنه غير قادر علىٰ دفع الأعداء عن يهوذا بسبب أنهم كانوا يملكون عربات حربية من الحديد (القضاة ١:١٩، ط. الملك جيمس). وفي سياق تتبعه لجذور المشكلة موضع تحليلنا، يشير جورج بيري إلىٰ أن لغة الوحي المنزلة علىٰ بني إسرائيل (كلمات الإله الحقيقية) قد تم استبدالها تدريجيًا بلغة شعبية بغرض جعل قصص الإله وصفاته قابلة للاستيعاب، وبغية تسهيل التوصل إلىٰ معانيها بواسطة الفرد العادي:

> «بصفة عامة، يمكن للتجسيم الموجود في العهد
> القديم أن يعلَّل جزئيًا بأسباب تاريخية، كونه ناتجًا عن

(١) كما شرحنا سابقًا في هذا الكتاب.

(٢) «لأنه في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض، وفي اليوم السابع استراح وتنفس».

> حقيقة أن الكتاب والمتحدثين كانوا يستخدمون اللغة الشعبية لأجل أن يُفهَموا من قبل أهل أزمانهم»[1].

إن هذا اعتراف مباشر بالتحريف، ولقد أدىٰ هذا التشويه للنص المقدس إلىٰ تشويه مفاهيم الناس عن الإله. موسىٰ مونتيفيوري، وهو شخصية معروفة جيدًا لدىٰ علماء اليهود، يقول موضحًا:

> «لقد ظل الاعتقاد السائد لعدة أجيال وبشكل واضح أن يهوه (الإله) كان له جسم وشكل، وربما كان هذا الشكل متصورًا علىٰ أنه مشابه جدًا لشكل الإنسان، غير أنه أكبر وأعظم. وتنتشر آثار هذا الاعتقاد في انحاء الإنجيل العبري منتهية بالتعبيرات المجازية المجردة»[2].

بصورة أو بأخرىٰ، آلت العملية إلىٰ النتيجة التي انتهت إليها النصرانية، وقد تحدث تشارلز إيتون عن بساطة عقول الأوربيين عمومًا وميلهم الغريب إلىٰ خلط الرمز بما يمثله[3]، حتىٰ نجحوا، كما يقول إيتون، في «اختزال مفهوم الإله في نظرهم إلىٰ أبعاد رجل عجوز»[4]. ولذلك كانت ردة فعل موسىٰ بن ميمون، الفيلسوف اليهودي الأشهر، معبرة عن خيبة أمله من هذه الفوضىٰ التجسيمية الهائلة، حيث اندفع في الاتجاه المعاكس أو الغلو في التنزيه، وزعم استحالة أن تكون للإله أي صفات ثبوتية[5].

---

(1) Berry, G. R. (1901) The Old Testament Teaching Concerning God. The American Journal of Theology, Vol. 5, No. 2 (Apr.) p. 256.

(2) Brockington, L.H. The Hebrew Conception of Personality in Relation to the Knowledge of God. A paper read to the Oxford Society of Historical Theology on 22 November 1945.

(٣) «الإرث الوحيد الذي نملكه»؛ مقال في: دراسات في مقارنة الأديان، المجلد ٨، رقم ٢ (ربيع ١٩٧٤م)، شركة ورلد ويزدوم .World Wisdom Inc وهو ملحق بالنسخة العربية من كتاب المؤلف (الإسلام ومصير الإنسان)، نشر مركز دلائل.

(٤) المصدر السابق.

(5) Waugh, A. (2003) God. Review, p.248.

مفاهيم لا توحيدية: الخرور من السماء[1]

يُشار أحيانًا إلىٰ الديانات غير التوحيدية بعبارة: الديانات الوثنية، وتصنف هذه الديانات أيضًا كديانات غير نبوية؛ لتمييزها عن الديانات النبوية الثلاث: اليهودية والنصرانية والإسلام. وتتضمن الديانات غير التوحيدية الديانات الآرية، مثل الهندوسية والبوذية، وعبادة الأوثان المنتشرة في أنحاء عديدة من العالم.

لنأخذ الهندوسية ومعتقدات الرومان والإغريق الأوائل أمثلة نموذجية. من الصفات المميزة للهندوسية اعتقاد وحدة الوجود، وهي الاعتقاد بأن الإله ليس ذاتًا بائنة وإنما هو قوة موجودة في كل مكان متحدة مع الكون المادي. وعلىٰ الرغم من كون الهندوسية تصنف عادة باعتبارها ديانة غير توحيدية، فإن النصوص الهندوسية تحتوي علىٰ إشارات محتملة إلىٰ اعتقادٍ في إله واحد[2]. لننظر فيما يلي من Chandogya Upanishad (أوبانيشاد تشاندوجيا): «إنه واحد فقط وليس له ثانٍ»[3]. وفي Rigveda (ريجفدا)، نقرأ أيضًا: «أيها الأصدقاء، لا تعبدوا أحدًا غيره، الواحد المقدس»[4]. وهذه الملاحظة تدعم وجهة نظرنا في هذا الكتاب -كما سيأتي- أنه لا تكاد تخلو ديانة وثنية معروفة من آثار للتوحيد، أو إقرار بإله أعظم يعلو كل الآلهة الأخرىٰ.

لقد جرىٰ العرف بين العديد من الباحثين علىٰ ربط الصور الدنيوية المنحطة من العبادات بالوجود في مجتمعات تعتنق مفهومًا دونيًا للدين. في مجتمعات كتلك، الخرافات والشعائر الوثنية هي الأصل، وتنتمي معظم الشركيات الهيلينية

---

(١) ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١].

(٢) تظهر بعض الإحصائيات أن الهندوس يؤمنون بسلسلة مؤلفة من ٣٣٠ مليون إله. ينظر: Fazlie, N. B. (1997) Hinduism and Islam: A Comparative Study, Saudi Arabia.

(٣) أوبانيشاد تشاندوجيا ١:٢:٦.

(٤) كتاب ريجفدا ١:١:٨.

إلىٰ هذه الفئة. نستعين بما كتبه المؤرخ تشارلز سينيوبوس عن الرومان والإغريق في توضيح طبيعة هذه الديانات:

«كان الرومان، مثل الإغريق، يعتقدون أن كل شيء يحدث في العالم هو من عمل إله. لكن، وبدلًا من إله يوجه الكون كله، جعل هؤلاء إلهًا لكل ظاهرة كانوا يرونها. لقد كان ثمة إلهٌ لإنبات البذور، وآخر لحماية حدود الحقول، وآخر لحراسة الثمار. وكان لكل من هؤلاء اسمه وجنسه ووظائفه. وكانت الآلهة الرئيسية هي جوبيتر، إله السماء؛ يانوس، الإله ذو الوجهين (الإله الذي يفتح)؛ مارس، إله الحرب؛ عطارد، إله التجارة؛ فولكان، إله النار؛ نبتون، إله البحر؛ سيريس، إلهة المحاصيل الزراعية؛ جايا، إلهة الأرض؛ سيلين، إلهة القمر؛ والإلهة جونو، والإلهة مينيرفا، إلهة الذكاء. ودون هذه الآلهة كان ثمة آلهة ثانوية. وكان بعض هذه الآلهة يجسد صفة -علىٰ سبيل المثال- الشباب والانسجام والصحة والسلام. وكانت الآلهة الأخرىٰ تشرف علىٰ فعل معين في الحياة ... وباختصار، لقد كان ثمة جيش حقيقي من الآلهة الخاصة الصغيرة»[1].

(1) Seignobos, C. (1906) History of Ancient Civilization, Translated by Arthur Herbert Wilde, New York, p. 208.

مفهوم الإله في الإسلام: الأصل الثابت

«من خلال طبيعة رحلة البحث، علم المفكرون المسلمون منذ البداية أن كل شيء كان يأتي من لدن الواحد وسوف يرجع إليه».

(ويليام تشيتك)[1]

يرتكز مفهوم الإله في الإسلام بشكل كلي علىٰ الضرورة العقلية أن الإله واحد: واحد في ذاته (ليس ثالوثًا أو مركبًا) ومتفرد بذاته (صمد غني لا ند له ولا مثيل). في تقدير جيلبرت ريد:

> «لئن كانت عقيدة التثليث النصرانية أو عقائد التثليث البوذية والطاوية مرفوضة باعتبارها باطلة، فإن ذلك ناتج عن أنها تُرىٰ علىٰ أنها تعلم عقيدة عن ثلاثة آلهة، ثلاث ذوات، تختلف عن بعضها البعض؛ وهنا لا بد حتىٰ للنصراني الأرثوذكسي المثلِّث أن يقر بأننا لو صنعنا في فكرنا أو أسلوبنا أو ممارستنا ثلاثة أشخاص منفصلين، نسمي كلًا منهم إلهًا، فإننا نؤدي بأنفسنا إلىٰ ارتكاب خطأ جسيم بهدمنا لما هو ضروري وأساسي، وهو حقيقة أن «الرب إلهنا رب واحد»[2].

إجمالًا، يمكن تحديد امتياز الإسلام عن اليهودية والنصرانية في ملحظين بارزين حول التوحيد. الأول هو أن اليهودية جرت علىٰ «توطين التوحيد» -كما يقول إيتون- «وادعت أنه لشعب واحد فقط»، وبهذا الاعتبار لا يمكن القبول

---

(1) William C. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, p. 51.

(2) Reid, G. (1916) Islam, an Appreciation. The Biblical World, Vol. 48, No.1, p. 9.

بعالمية الدين اليهودي[1]. والثاني هو أن النصرانية «حجبت الألوهية بشخص المسيح»، وبهذا الاعتبار لا يمكن القبول بصحة الدين النصراني. «أما بالنسبة للإسلام»، يعلّق إيتون:

> «فقد أغلق الدائرة، واستعاد طهر الإيمان الإبراهيمي، وأعطىٰ لموسىٰ وعيسىٰ مكانتهما المعتبرة، وأكّد علىٰ طبيعة التوحيد المثالية، وعلىٰ عبادة الله وحده لا شريك له، وعلىٰ انعكاس تلك الوحدانية الإلهية علىٰ التوزان الشخصي والاجتماعي، التوازن بين كل القوىٰ المتناقضة، وبين المستويات المختلفة للخبرات الإنسانية»[2].

في الإسلام، ليس الله الإله الغامض للفلاسفة، أو المغرقين في التصوف والباطنية، ولا إله اليهود القومي المؤنسَن، ولا الإله المحيِّر المركَّب للنصرانية. ما يؤسسه الإسلام خلافًا لأي دين آخر عرفته البشرية هو أن الله ﴿ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢]، السيد الغني، الأول والآخر الذي له الأسماء الحسنىٰ. ورغم اتصافه بصفات، إلا أنها صفات فريدة بالنسبة لذاته الكاملة، ولا يماثل شيئًا في الحقيقة، أو أي شيء آخر يمكن أن تستدعيه المخيلة الجمعية للبشرية جمعاء.

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]

الإله في الإسلام ليس الإله الموضوعي الفائض عن الحاجة الذي يعبده الربوبيون بالعقل. علىٰ النقيض من هؤلاء، علمه وتدبيره وتقديره مرتبط دائمًا وأبدًا بالكون والدهر والحياة والإنسان، لأنه ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ولذلك هو ﴿يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وهو يجيب بني الإنسان ولكنه الغني، وأفعاله تتعلق مباشرة بالتاريخ والقدر البشري ولكنه اللطيف الأعلىٰ. «إن العقيدة المتعلقة بالإله وبعلاقة الإنسان بالإله جوهرية في الإسلام،

---

(١) يضاف هذا إلىٰ المشكلات المثارة علىٰ مفهوم التوحيد نفسه كما تم إيضاحه في موضع سابق.

(2) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man, p. 44.

وهذا يعطي هذه العقيدة موقعًا مميزًا ضمن الديانات والثيولوجيات لجميع الأزمان الماضية وجميع الشعوب»، يقول جيلبرت ريد. «ووفقًا للقرآن»، يضيف ريد، فإن الإله هو:

«مبدع أو خالق جميع العوالم وهو حاكمها الأبدي.
إن الإسلام بذلك ليس مجرد مذهب ربوبي وإنما هو توحيد خالص. إن هذا الإله مستقل كذلك عن الكون المادي، غير أنه إله موجود دائمًا وبذلك فإن الإسلام ليس عبارة عن اعتقاد في وحدة الوجود، وإنما هو عقيدة توحيد»[1].

﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٨]

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۝٥ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٥-٦]

يرتبط مفهوم الإله في الإسلام بإثبات ونفي قاطعين. فمن جهة، يؤكد بشكل يقيني علىٰ وحدانية الإله، ومن الجهة الأخرىٰ يرفض بشكل قاطع جميع صور الشرك والوثنية والهينوثية[2]، باعتبارها أباطيل مطلقة. هل سبق أن سمعت بحاكمين يحكمان الدولة نفسها، وبنفس الصلاحيات المطلقة؟ هل سبق أن رأيت سائقين يقودان نفس السيارة باستخدام عجلة القيادة نفسها؟ إن دعوىٰ وجود أكثر من إله حق واحد يكافئ طرح عبارة داحضة لذاتها. فبنص القرآن:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

---

(1) Reid, G. (1916) Islam, an Appreciation. The Biblical World, Vol. 48, No.1, p. 9-10.

(٢) كما سبق التعريف، الهينوثية عبادة إله واحد مع الاعتقاد بوجود آلهة أخرىٰ.

يلخص هوستن سميث، والذي يعده البعض السلطة الأكثر تأثيرًا في العالم في مجال مقارنة الأديان، فرادة العقيدة الإسلامية من بين سائر العقائد كما يلي:

«علينا أن نضيف فورًا أن المسلمين يرون التوحيد هو هبة الإسلام ليس فقط إلىٰ العرب وإنما إلىٰ مفهوم الدين بكليته. إن التجسيدات والرموز الهندوسية كثيرة النسل تعدّ دليلًا علىٰ أنها لم تبلغ أبدًا مرحلة عبادة الإله الواحد. لقد تم إرشاد اليهودية بشكل صحيح عبر الشيما -«اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد»- لكن تعاليمها كانت محدودة بشعب إسرائيل. وأما النصارىٰ من جانبهم فقد وضعوا توحيدهم في مأزق بتأليههم للمسيح. أما الإسلام فيعظم عيسىٰ كنبي ويقبل حقيقة ولادته للعذراء؛ إن روحي آدم وعيسىٰ هما الروحان اللتان خلقهما الله مباشرة. غير أن القرآن يرسم خطًا فاصلًا عند عقائد تجسد المسيح والتثليث، حيث يرىٰ هذه العقائد بدعًا تشوش الحد المميز بين الإلهي والبشري»(١).

من الطبيعي في ظل الاعتبارات السابقة، أن يكون لمفهوم الإله في الإسلام انعكاس مباشر وفريد علىٰ سلوك الإنسان، وعلاقته بخالقه. ففي الإسلام، كما شرح سانتلّانا في فقرة مضيئة تستحق الاقتباس بطولها:

«ليس بين الله والمؤمن أي وسيط. ليس للإسلام كنيسة، ولا كهنة، ولا طقوس دينية. وما عسىٰ أن يغني الوسطاء بين الإنسان وبارئه وهو العالم به قبل ولادته، وهو «أقرب إليه من حبل الوريد»؟. بعد النبي الذي بلَّغ كلمة الله الأخيرة للبشرية، ليس هناك مُبيِّن عن الله أو فاعل دونه بمحض إرادته. يقف الإنسان وحيدًا بحضرة الله، في الحياة والموت، وله التوجُّه إليه مباشرة،

---

(1) Smith, H. (2001) Islam: A Concise Introduction, HarperCollins, p. 34.

بلا تعريف ولا مراسم، كما كان سيفعل مع سيد عربي.
الإنسان من ولادته إلىٰ مماته وحيد تحت نظر الله، الذي
لا يعزب عنه شيء، الشهيد علىٰ كل عمل، كل كلمة،
بل كل فكرة مضمرة. بمفرده سيُجيب عما كان يعمل،
وبمفرده سيلقىٰ حساب الإله، حيث لا يغني شفعاء
ولا وسطاء، في ذلك اليوم العبوس حين يُحضر كل
مخلوق ليُجزَىٰ بعمله»[١]

ثم يختم سانتلانا بملاحظة مفادها أن:

«أكثر صور البروتستانتية تنطعًا لا تزيد في النهاية عن
دين كهنوتي مقارنةً بهذا التوحيد الشخصي الذي لا ينثني
ولا يلين أمام أي تدخُّل بين الإنسان وربه»[٢].

(1) Santillana, D. (1952) Law and Society, In Arnold, T. and Guillaume, A. (Eds.) The Legacy of Islam, Oxford University Press, p. 286-287.

(٢) المصدر السابق.

ينشأ الكفر من إساءة فهم الخالق، أو الكون، أو الإنسان، أو من إساءة فهم العلاقة بين الثلاثة. في الإسلام، تعدّ المستويات الثلاثة من الفهم المذكورة أعلاه مترابطة مفاهيميًا، وأي إساءة للفهم علىٰ أي من هذه المستويات سيؤثر حتمًا علىٰ تصورنا للمستويين الآخرين. علىٰ سبيل المثال، يؤدي الحط من شأن الملاحِظ (أي الإنسان)، كما هو الحال في الفلسفات الوجودية القائلة بعبث المساعي البشرية الغائية، يؤدي هذا الأمر بدوره إلىٰ الحط من شأن الحياة أو الكون، مما يؤدي إلىٰ الغض من قدر الخالق أو إنكار وجوده. وحين أساء داروين فهم طبيعة الحياة -العالم في نظر داروين كان مثوىٰ مليئًا بالبؤس والشقاء- أثار فورًا تصورات سيئة مثيرة للقلق عن الله (الخالق) وعن قيمة بني الإنسان (الملاحظ). وحين نظر النصارىٰ إلىٰ البشر باعتبارهم حملة للخطيئة الأصلية، دب اليأس في قلوب كثير منهم حتىٰ أُخضِعَ الخالق والحياة للمساءلة والشك. وعندما تصور الفلاسفة أن الخالق لا يبالي بالأخلاق، دفعوا ببني الإنسان إلىٰ الأطراف النائية من الاهتمام. بإمكان أحدنا أن يفكر في أكثر من مثال باستخدام هذا النموذج اليسير.

نَسَبُ الإله؟!

إن المنفعة التي نجنيها من التعرف علىٰ صفات الله لا تقدر بثمن. «حين يجهل الناس الإله»، يقول تشيتيك، «يسهل عليهم الوقوع في عادة عبادة الآلهة الباطلة، مما يجعلهم مفتقرين إلىٰ الحماية من «التكثير» [عبادة آلهة متعددة] في العالم الحديث، الآلهة العديدة التي تتطلب طريقة التفكير الحديثة أن يعبدوها»[(١)].

عندما خاطب عبدة أوثان جزيرة العرب المحاربون النبي محمد ﷺ، وطلبوا منه ذكر نسب الإله، أجاب القرآن طلبهم في السورة رقم ١١٢:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾

[الإخلاص: ١-٤].

تبدأ هذه السورة العظيمة بالصفة الأكثر تمييزًا للإله الحق وهي الاسم العَلَم للإله. «الاسم العلم» علىٰ الإله في الإسلام -والذي يصفه النحويون العرب بأنه «أعرف المعارف»[(٢)]- هو «الله». وفي علم اللسانيات، يطلق «الاسم العلم» ليشير إلىٰ كينونة فريدة. ولذلك فإن «الله» هو الاسم المخصص حصريًا للإله الحق ولا يمكن لمعبود أو كينونة أن يتأهلا للمشاركة في حمل هذا الاسم. أما لفظ «الإله» (god)[(٣)]، في المقابل، فاسم شائع عام، وليس اسمًا علمًا. من الناحية اللسانية، يستخدم لفظ «الاسم العام» لوصف فئة مشتركة من الأشياء. ولذلك، فإن كلمة «إله» (God) -رغم استهلالها بحرف كبير في الإنجليزية- ليست كلمة

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 16.

(٢) شرح كتاب الحدود في النحو. عبد الله بن أحمد الفاكهي المكي، تحقيق/ المتولي رمضان الدميري، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٩٩٣م، ص٣٧.

(٣) بالتصغير في الإنجليزية.

فريدة[1]. بإمكاننا أن نستشعر بشكل أكثر كمالًا منزلة اسم «الله» في مقابل لفظ «الإله» من خلال مقارنة بسيطة. إن «الله» اسم غير محدد الجنس، ولا تشتق منه صيغة جمع، بينما يمكن لكلمة «إله» (god) أن تجمع علىٰ آلهة (gods)، وأن تعطىٰ صيغة التأنيث (goddess)، كما يمكن أن تعطىٰ حرفًا أولًا كبيرًا (God)، لتجنب اختلاطها مع «الآلهة» الحقيرة الباطلة الأقل قدرًا.

والصفة الأساسية الثانية هي «أحد»، بمعنىٰ الواحد الفرد، مما يؤكد علىٰ وحدانية الله وفرادته المطلقة. وأما الصفة المميزة الثالثة فهي «الصمد» والتي تعني بشكل تقريبي الواحد المتصف بالاستقلالية الذاتية والكمال غير المفتقر للحاجة. لذلك، يعتمد الوجود كله علىٰ الله؛ لأنه غني عن جميع الحاجات، بما في ذلك الحاجة إلىٰ الذرية أو النسل، فهو لم يلد ولم يولد، وبهذه الصفة يقع الجواب عن سؤال عبدة الأوثان المذكور أعلاه. تعني الصمد أيضًا الذي لا جوف له[2]، وهذا يقتضي تنزهه التام عن الفساد والتحلل والاندثار، لأن صمديته أزلية سرمدية، فهو قائم بنفسه. أما سائر الكائنات فغير صمدية، وذوات أجواف بصورة أو بأخرىٰ، بسبب افتقارها إلىٰ الاستقلال الذاتي، فهي بالطبيعة، بل بالضرورة الذاتية، قابلة للفساد والاندثار. ويعطي كل من جوشوا هوفمان وجاري روزينكرانتز توضيحًا يلقي الضوء علىٰ دلالة هذا الاسم: «الصمد»، فيقولان:

> «إن القول بأن كائنًا غير قابل للفساد والاندثار يعني القول بأنه يتسم بصفات الكمال بالضرورة أو بشكل أساسي. وبعبارة أخرىٰ، فإن لهذا الكائن صفات كماله في كل عالم يحتمل وجوده فيه. من الواضح، مع تساوي بقية الأشياء، أن مثل هذا الكائن أعظم من كل كائن آخر قابل للفساد والاندثار. أي كائن آخر يمكن أن يفشل في إثبات استحقاق صفة أو أكثر من صفات الكمال أو الصفات

---

(١) الوقوف علىٰ الاسم العلم للإله في النصرانية أمر شديد الإشكال. فلنحدد أولًا أهو يسوع أم الأب أم الروح القدس؟ أم أنه مجموع الثلاثة؟

(٢) تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، ج٨، ص٥٣٠.

المضفية للعظمة . . . وكما رأينا، فإن العظمة القصوىٰ تقتضي عدم القابلية للفساد أو الاندثار. لذلك فمن الضروري أنه إذا كان الإله موجودًا فلا بد أنه غير قابل للفساد والاندثار»[1].

تنتهي السورة بنفي عام (نفي جنس) ينزع الأهلية عن جميع الآلهة الباطلة؛ لأن الله ليس له كفء أو ند أو نظير من أي نوع. ومن الخصائص المميزة لصيغة نفي الجنس اختصارها وشموليتها. وكما سنرىٰ، فإن نفي الجنس يعالج المشكلات الناتجة عن «دراسة اللاهوت السلبي (عن طريق النفي)»، وهو مفهوم سنتطرق إليه بعد قليل. من الأمثلة علىٰ نفي الجنس الآية الأخيرة من سورة الإخلاص:

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾

والآية الحادية عشرة من سورة الشورىٰ:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

في المقابل، عند إثبات كمال الله، وعلىٰ العكس من لاهوت السلب، لا بد من الإسهاب في ذكر صفات الكمال وتحديدها. وتعطي الآيات ٢٢-٢٤ من سورة الحشر مثالًا:

﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾.

---

(1) Hofmann, J. and Rosenkrantz, G. (2002) The Divine Attributes, Blackwell Publishers, p. 18-19, 107.

«نفي الجنس» و«الإثبات التفصيلي» مفهومان ضروريان في الإسلام. فالأول يعني النفي الشامل لجميع الصفات الباطلة والنقائص، والأخير يعني الإثبات التفصيلي لصفات الكمال، بيد أنها الصفات الثابتة في القرآن أو السنة فقط. وعند الحديث عن صفات الله، ينبغي استحضار القاعدة التالية في الحسبان:

«التزم النفي الشامل عند نفي النقص، والإثبات التفصيلي عند إثبات الكمال».

لقد وقعت بعض الاعتقادات الدينية الأخرىٰ فريسة سهلة لمدرسة لاهوت السلب، والتي تصف الله باعتبار الصفات المنفية عنه بدلًا من الصفات المثبتة له. تعمل هذه الطريقة عكس الصيغة الإسلامية لنفي الجنس والإثبات التفصيلي. ففي دراسة اللاهوت السلبي، يتوسع العالم أو أخصائي اللاهوت أو الفيلسوف في النفي بينما يُجمل الإثبات (أو يتجنبه تمامًا). ولإعطاء لمحة عن المهمة المضجرة لدراسة اللاهوت السلبي، سيقول عالم اللاهوت شيئًا من قبيل: «الإله ليس حجرًا»، «ليس شيئًا»، «ليس الكون»، «ليس إنسانًا»، «ليس الطبيعة» . . . ولأن الإله مطلق الفرادة، فإن عملية النفي ستستمر إلىٰ ما لا نهاية.

إن مذهب دراسة اللاهوت السلبي شديد العجز في تعيين صفات الله، وقد نشأ في الأصل نتيجة رد فعل مبالغ فيه تجاه مفاهيم لاهوتية خاطئة لم يُمكن تحملها. يمثل أليكساندر بحالة توما الأكويني فيقول:

> «لقد وقع توما الأكويني، مهندس دراسة اللاهوت النصراني، في نفس الخطأ. أجبر العهد الجديد، باحتوائه

> علىٰ تناقضات كبيرة متعلقة بماهية الإله، أجبر الأكويني علىٰ تكرار القول: «إننا لا نستطيع معرفة ما هو الإله، وإنما نستطيع فقط معرفة ما الذي لا يمكن أن يكونه الإله، لذا فإن علينا دراسة الصفات التي لا يكون عليها بدلًا من الصفات التي يتصف بها»[1].

ولأنه من المستحيل، اعتمادًا علىٰ العقل وحده، إحراز المعرفة اليقينية بكل ما لا يمكن أن يتصف به الإله، فإن مذهب دراسة اللاهوت السلبي يصبح مهمة اعتباطية ومضيعة تامة للوقت. فلنتأمل، علىٰ سبيل المثال، هذا التعريف المرهق للإله وفقًا لدوجلاس كلايد؛ فالإله كما يصفه:

> «ليس أي شيء مادي، عضوي أو غير عضوي.
> وليس المجموع الكلي لجميع الأشياء المادية هو الإله.
> وبعبارة أخرىٰ، فإن ما نعنيه بتعبير «الإله» هو شيء مختلف عن كل شيء مادي، سواء أخذ ذلك الشيء منفردًا أو جمعت الأشياء جميعها، كما في حالة الكون المادي.
> وليست «ذاتي الحقيقيةُ» ولا «ذاتي المتخيلةُ» هي الإله.
> ومهما كانت درجة قرب وحرارة طريقة وصف الإله لي، فإن الإله هو الإله وأنا هو أنا .... فليس أي شخص من بني البشر، من الماضين أو المعاصرين، هو الإله. وليس جميع بني البشر من الماضي والحاضر والمستقبل، مجموعين معًا باعتبارهم «البشرية»، هم الإله. إن البشرية ههنا لتتم خدمتها لا عبادتها؛ إنه ليس من الضروري حتىٰ أن تتم طاعتها. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإن بني البشر جميعًا يعتمدون علىٰ بعضهم البعض. وليست أي فكرة مجردة في عقل الإنسان هي الإله. بل وليست فكرة الإله هي الإله، تمامًا كما أن فكرة الإنسان الجائع عن الخبز ليست هي

---

(1) Waugh, A. (2003) God. Review, p. 249.

الخبز ذاته. فليس أي خيال، بحد ذاته، ولا أي فكرة مجردة أخرىٰ، هي الإله. وليس مجموع خيالات بني البشر هو الإله»[1].

إنها محاولة مضجرة جدًا، وقائمة بنود النفي يمكن أن تستمر إلىٰ الأبد. أما الوصفة الإسلامية للنفي الشامل فتؤدي المطلوب بشكل نهائي ومختصر:

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]

يستند إيماننا بعقم دراسة اللاهوت السلبي إلىٰ مأخذ مهم يجب إيضاحه، وهو أن الأحكام السلبية لا تنتج معرفة إثباتية، سواء في العلوم الفلسفية أو الطبيعية أو الدينية. لقد قرر هذه النقطة إيمانويل كانط في «نقد العقل الخالص» حين كتب:

«الأحكام السلبية، بصفتها سلبية لا باعتبار صورتها المنطقية وإنما باعتبار مضمونها أيضًا، لا تتمتع بقبول كبير بين الناس القاصدين إلىٰ حصول المعرفة. بل إنها تعتبر عدوًا غيورًا لسعينا المستمر في توسيع معرفتنا»[2].

وكان ابن تيمية قد توصل إلىٰ الاستنتاج مشابه قبل كانط بنحو خمسة قرون حين بيّن أن «النفي المحض لا يكون مدحًا إن لم يتضمن أمرًا ثبوتيًا»[3]، وأن «السلب لا يتضمن العلم بالأشياء»[4].

في هذا السياق، ينبه الفيزيائي جون باروو في كتابه Impossibility: the Limits of Science and the Science of Limits، علىٰ وجهتي نظر تتوافقان مع الفهم

(1) Macintosh, D. Clyde (1926) The Meaning of God in Modern Religion, The Journal of Religion, Vol. 6, No. 5. p. 457-458.

(2) Kant, I. (2007) Critique of Pure Reason. Penguin Classics, p. 574.

(٣) دقائق التفسير (٢/١٢٦).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٠/٩٥).

الإسلامي السني لصفات الله. ففي الأولىٰ، يعامل باروو «دراسة اللاهوت السلبي» معاملة «التوازن المتعذر». وهذا صحيح وفقًا لعلماء السنة (السنة هم الملتزمون باتباع طريقة النبي ﷺ وأصحابه في الفهم والعمل)، لأنهم يعتبرون «اللاهوت السلبي» تنزيهًا مُفرطًا ضد النظرة المتطرفة الأخرىٰ التي لا يكاد يمتاز الإله فيها عن صورة عملاق بشري.

وفي وجهة النظر الثانية، يؤيد باروو النظرة القائلة بأن كون الله لا نهائي أو لا محدود -أي لا حدَّ نعلمه لعظمته ولصفات كماله- لا يحول دون فهمنا لمعنىٰ اللامحدودية. وهذه أيضًا وجهة نظر تتقاطع مع نظيرتها الإسلامية السنية في أن صفات الله لا يُسبر غورها وفي الوقت نفسه قابلة للفهم، لأن كلا المفهومين يعالجان مجالين دلاليين متميزين. أحد هذين المجالين يتعلق بحدود العظمة والسؤدد الإلهيين، وهذا هو الجزء العصي علىٰ الإدراك، بينما يتعلق الجزء الآخر بتحقق العلم بصفة معينة، وهو الأمر الذي لا استحالة فيه. وباختصار، بإمكاننا فهم معنىٰ صفة معينة، لكن لا يمكننا الإحاطة بحقيقة تلك الصفة ولا بحدود عظمتها في الخارج. ويرىٰ جون باروو، شأنه شأن الكثير من العلماء الكبار، أنه ليس ثمة تنافر بين معنىٰ اللامحدودية وبين قدرة البشر علىٰ فهم معناها. وبصورة مماثلة، فإن باروو لا يرىٰ تنافرًا بين تصور الإله باعتباره عظيمًا بشكل غير محدود وبين قدرتنا علىٰ فهم المراد بقولنا «عظيم بلا حدود». يقول باروو ما ملخصه:

> «هناك مثال مثير للانتباه علىٰ فعل «التوازن المتعذر»، الذي يُحتاج إليه للتأمل في مسألة حدود التفكير. لقد كان الفلاسفة وعلماء اللاهوت القدماء يعانون في سعيهم للحديث عن مفاهيم مثل مفهوم «الإله»، وهنالك برز تقليد «دراسة اللاهوت السلبي»، الذي كان يؤكد علىٰ أن الإله متعالٍ عن جميع صور الوصف. لقد كان الإله يُعَرّف من خلال جميع الأشياء التي لا يمكن أن يكونها: مبهم لا تمكن الإحاطة به، أزلي، وهكذا. إن بإمكان أحدنا أن يرىٰ مكمن الخطورة في هذا النقاش،

لأن نفس التأكيد علىٰ أن الإله لا تمكن الإحاطة به هو تعبير عن حقيقة عن الإله. كان يبدو القول بأن الإله لامحدود طريقة للتأكيد علىٰ أنه يملك صفات متجاوزة لصفات البشر، ولكن لم لا يمكننا استيعاب اللامحدودات؟ إن الأعداد ١ و٢ و٣ و٤ و٥، إلخ تسلسل لا محدود ولا نهائي، لكن لا يكاد ذلك يجعلها عصية علىٰ الاستيعاب في نظرنا»(١).

(1) Barrow, J. (1998) Impossibility: the Limits of Science and the Science of Limits, Oxford University Press, p. 191

الإله: شخصي أم غير شخصي؟

«إن فكرة الإله الشخصي تبدو أكثر إزعاجًا للناس الآن مما كانت عليه فيما مضىٰ»، وفقًا لهوستن سميث في كتابه القيم: لماذا الدين يهُم Why Religion Matters[١]. لقد تنازع الناس حول إمكان تصور إله يكون شخصيًا (أي متصف بصفات معلومة) ويكون فائقًا للوصف في الوقت نفسه؛ أو قابلًا لأن يُعرف ولأن يتعذر إدراكه في وقت واحد. لماذا يستشكل بعض الناس مفهوم وجود إله شخصي؟ الإله المتصف بصفات تعبر عنها لغتنا ويمكن فهمها؟ عن هذا يجيب سميث: «يصعب علىٰ المتلقي ابتلاع المفهوم لكونه يبدو مجسّمًا»[٢].

عرف عن ألبرت أينشتاين وباروخ سبينوزا رفضهما لفكرة الإله الشخصي، لا سيما الصور شديدة التجسيم التي يوحي بها العهد القديم، حيث يصور الإله بأنه أشبه بإنسان كبير غاضب متقلب الطباع، يتصارع مع يعقوب، ويفشل في دفع الأعداء عن يهوذا. أما في النصرانية السائدة، فإن الإله -أو جزءًا ما من الإله!- يتعذر تمييزه عن البشر، بل إنه يتجلىٰ في صورة بشر يكسوه اللحم، ويشارك في العشاء الأخير، ويتفاعل اجتماعيًا مع الناس، ويتم اضطهاده حتىٰ يصلب في النهاية. إن كان هذا ما يعنيه «إله شخصي»، فلا شك أن أينشتاين وسبينوزا -وأسلافهم وأتباعهم أيضًا- مصيبان، ويصبح مقتهم لشخصنة الإله بناءً علىٰ تلك الأسباب مبررًا تمامًا. لكن موقفهم لا يقدم حلًا كليًا للمشكلة؛ لأن العبارة السلبية «غير شخصي» مفتوحة للكثير من التفسيرات المشكلة. أولًا، يمكن القول أن توحيدهما، إن أثبتنا اعتناقهما له بأي معنىٰ من المعاني، يؤول إلىٰ جنس توحيد الفلاسفة الذي هو، وفقًا لابن تيمية، تعطيل للصفات والمعاني المستلزمة لتعطيل ذات الخالق[٣]. ثانيًا، يوضح أنتوني ثيسلتون أن إلهًا غير شخصي هو

(١) ترجمته دار الجسور الثقافية بعنوان: «لماذا الدين ضرورة حتمية؟».

(2) Smith, H. (2000) Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief, HarperCollins, p. 222.

(٣) انظر: مسألة في توحيد الفلاسفة، ابن تيمية، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٨ م، ص١٨.

بالضرورة «غير قابل للوصف»[1]، إنه «ليس شخصيًا ولا متعاليًا»[2]؛ وإذا كان غير شخصي، فلا هو يحب ولا يكره، ولا يبارك أو يلعن، فإن ذلك يقتضي استبعاده من فضاء الأخلاق الذي نعرفه (أي لن يعبأ بمسائل الأخلاق)، وسيقنط البشر من التقرب إليه، والشعور بوجوده، لأنه في النهاية لا يسمع دعاءنا، ولا يعبأ بما ننوي فعله، ولا يحب الأخيار، ولا يكره الأشرار في هذا العالم، وهلم جرًا.

لقد أوضح العالم الإسلامي ابن قيم الجوزية، متابعًا أستاذه ابن تيمية، أن الرفض القاطع للإله الشخصي ناتج عن التمسك بفرضية خاطئة، وهي أن نسبة الصفة إلىٰ ذاتين مختلفتين تقتضي بالضرورة انتفاء الصفات المتميزة التي تنفرد بها كل منهما[3]. لكنه افتراض واه بسبب أن الصفة المعينة (مثل صفة العلم) تكتسب حقيقة مختلفة حين تنسب إلىٰ ذات مختلفة. فحين نقول علىٰ سبيل المثال أن البشر «أذكياء»، ونقول أيضًا أن سمك الدولفين يتسم «بالذكاء»، فإننا نتحدث عن صفة واحدة لكننا لا نتحدث في كل مرة عن الذات بصفتها متلبسة بهذه الصفة؛ لأن البشر مختلفون بشكل جذري عن الدولفين، ويفارقون الأخير بمراحل في طبيعة وعيهم وتعقيد إدراكهم. وبشكل مشابه، حين نقول أن الله «يعلم» وأن خالدًا «يعلم» فإننا نشير لفظيًا إلىٰ صفة تميز حقيقتين مختلفتين: علم الله الكامل والمحيط، وعلم خالد بصفته مخلوقًا ناقصًا ومعيبًا، إلىٰ علم الله الذي لا يتوقف علىٰ عمليات بيوكيميائية معينة وخصائص موروثة جينيًا، وإلىٰ علم خالد المتوقف علىٰ ذلك.

إذن، هلم بنا نحاول الوصول إلىٰ نهاية هذا الأمر ونسأل: هل للإله ماهية؟ إن الإجابة الإسلامية هي «نعم» مدوية. والتعريف قصير وسهل. فوفقًا للقرآن، الله هو الأحد، وهو الحي والسميع والبصير والقيوم، إلىٰ سائر الأسماء الثابتة له مما علمناه بالوحي. بلفظ «الأحد»، علىٰ سبيل المثال، فإننا نفهم أنه

(1) Thiselton, A. (2002) A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, Oneworld Publications, p. 292.

(٢) المصدر السابق.

(٣) طريق الهجرتين، ابن قيم الجوزية، عالم الفوائد، ٢٠٠٨م، ج٢، ص٥١٤-٥١٥.

يوجد متميزًا عن غيره منفردًا بذاته، لا مثيل له [الشورىٰ: ١١]، لأنه هو وحده الذي يملك الصفات العظمىٰ المتحققة في المثل الأعلىٰ [الروم: ٢٧]. إن لله ماهية موصوفة بصفات يمكن للبشر استيعاب معناها، كما قال الإمام مالك بن أنس عن صفة «الاستواء»: «الاستواء معلوم»[١]، ولكن حقيقة الماهية لا يعلمها إلا هو، أيضًا كما قال مالك عن «الاستواء»: «والكيف مجهول»[٢]. فماهية كل صفة من صفاته فائقة العظمة، تتجاوز الإحاطة، وبلغت الدرجة القصوىٰ من استحقاق الكمال. ولذلك من الأخطاء التي وقع فيها دارسو اللاهوت الكلاسيكي (مثل أوغسطين وبعض الطوائف المارقة في الإسلام) تنزيه الإله عن الاستجابة لأحوال مخلوقاته. والذين اقترحوا هذا الاتجاه لم يقصدوا أن الإله لا يملك المشاعر، أي يفتقر إلىٰ مشاعر متجددة كتلك التي تشبه مشاعر البشر. لقد كانوا علىٰ دراية جيدة بوجوب تنزهه عن جميع ذلك. لقد كانوا يعنون أنه لا ينبغي أن يقع لله ما يغير مشيئته، أو كيفيته، التي يجب أن تكون ثابتة وواحدة دائمًا وأبدًا؛ فهو لا يحب الرحماء من الناس حين يرحمون، ولا يبغض القساة منهم حين يقسون، ولا يستجيب للداعين حين يدعون، وهكذا. إن التجربة الإنسانية، وفقًا لهذه الرؤية، إما مبهمة تمامًا للإله أو أنه غير عابئ بها وإن كان عالمًا بها. إن جميع الاعتبارات المذكورة آنفًا مترابطة منطقيًا فيما بينها، ويوضح جوشوا هوفمان وجاري روزينكرانتز -في تعليقهما علىٰ مفهوم سبينوزا وقد مر معنا- سلسلة الترابطات هذه كالتالي:

> «يبدو أيضًا أن كائنًا محمودٌ أخلاقيًا سيكون في الدرجة القصوىٰ من استحقاق العبودية فقط إن كان محيطًا بأفعال العباد، مثل دعوات طلب العافية أو سؤال المغفرة الإلهية. لكن، لأن إله سبينوزا يفتقر بالضرورة إلىٰ الذات

---

(١) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد الأصبهاني، تحقيق/ محمد بن ربيع المدخلي، دار الراية، ١٩٩٩م، ج٢، ص٢٧٤.

(٢) المصدر السابق.

الأحدية، فإنه يعجز عن فهم أو إجابة أي فعل من أفعال العبادة . . . وبالتالي فإن كائنًا لاشخصي من هذا النوع عديم الصلة بالأخلاق[١]، ولا يبدو أنه أهل لأن يُحمد أخلاقيًا»[٢].

«لكي يكون الله حاضرًا دينيًا»، يقول سميث، «فإنه يجب أن يشبهنا من أوجه، وإلا فسيستحيل فهمه والشعور به. لكنه إن أشبهنا إلىٰ حد كبير، فإنه لن يستحث الإجلال والمهابة اللازمين للعبادة. التشابه والاختلاف -كلاهما ضروري؛ وهما في ذروة كمالهما يعملان معًا في تناغم واتساق»[٣] [٤]. يتصف الله بصفات تُطلق علينا أيضًا مثل المحبة والرحمة والكرم والحكمة والعلم، لكن صفات الله، كما يشير هوستن، «تفوق صفاتنا بشكل لا نهائي في العظمة»[٥]. مع ذلك، يبدو أن هوستن لم يكن دقيقًا تمامًا. فمن المنظور الإسلامي السني، صفات الله لا تفوق صفاتنا في المكانة فقط ولكنها، رغم القدْر الدلالي المشترك، تختلف عنها أيضًا. فبينما نحن قادرون علىٰ فهم معاني صفاته، فنحن في الوقت نفسه عاجزون تمامًا عن تمييز حقيقتها في الواقع، ويُعد هذا التفريق الدقيق بين «الدلالة/المعنىٰ» و«الحقيقة/الكيفية» أحد أهم المفاهيم التي ميزت العقيدة الإسلامية السُنية في موضوع الصفات الإلهية عن غيرها من العقائد. ويقرر الفيلسوف ابن كمونة البغدادي (١٢١٥-١٢٨٤م)، رغم استمداده

---

(١) أي لا يتصف بصفات كمال تتعلق بطبيعة الأخلاق في عالمنا مثل العدالة والرحمة ونحوها.

(2) Hofmann, J. and Rosenkrantz, G. (2002) The Divine Attributes, Blackwell Publishers, p. 35.

(3) Smith, H. (2000) Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief, HarperCollins, p. 221-222.

(٤) في سياق مُسانِد، كان المتكلّم الإسلامي الشهير فخر الدين الرازي قد قال في الدفاع عن معتنق هذا الموقف: «وإن عنيتم بالمشبِّه من يقول بكون الله شبيهًا بخلقه من بعض الوجوه، فهذا لا يقتضي الكفر؛ لأن المسلمين اتفقوا علىٰ أنه موجود وشيء وعالم وقادر، والحيوانات أيضا كذلك، وذلك لا يوجب الكفر. وإن عنيتم بالمشبه من يقول: الإله جسم مختص بالمكان؛ فلا نسلم انعقاد الإجماع علىٰ تكفير من يقول بذلك، بل دعوىٰ الإجماع في محل النزاع فلا يلتفت إليه». انظر: نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي، تحقيق/ سعيد فودة، دار الذخائر، ٢٠١٥م، ج٤، ص٢٩٩.

(٥) المصدر السابق.

الكبير من الفلسفة في علم الإلهيات، معنىٰ مؤيدًا يستحق الذكر في هذا السياق حيث كتب يقول:

«ولا نقدر علىٰ فهم شيء من نعوت الواجب لذاته إلا بالمقايسة إلىٰ ما نعرفه من أنفسنا، ونعلم من تفاوت ذلك في حقنا بالكمال والنقصان: أنّ ما فهمناه منه في حق الواجب الوجود أشرف وأعلىٰ مما فهمناه في حق أنفسنا، ولا نفهم حقيقة تلك الزيادة؛ لأن مثل تلك الزيادة لا توجد في حقنا، فكل نعت في الواجب الأوّل لا نظير له فينا، ولا سبيل إلىٰ فهمه ألبتة، وهذا القدر الذي قد ذكر من نعوت جلاله إنما هو بقدر ما وسعنا أن نعلمه منه لا بقدر ما يستحقه لذاته»[1].

---

(١) انظر: الجديد في الحكمة، سعيد بن منصور بن كمونة، تحقيق/ حميد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٢م، ص٥٥٥.

اسم إله العالمين

ثمة سوء فهم شائع بأن «الله» اسم يطلق علىٰ إله العرب، أو إله ذلك الجزء من العالم المسمىٰ بالعالم الإسلامي. يذكّرنا سوء الفهم هذا بالاحتكار اليهودي العنصري للدين والرب، وهو مما فارق الإسلام فيه الديانة اليهودية مفارقة تامة. في كتابه: الإسلام فسيفساء، لا شيئًا واحدًا Islam A Mosaic, not A Monolith، لاحظ فارتان جريجوريان أنّ «معظم الأمريكيين يعتقدون أن الإسلام دين حصري مختص بالعرب وحدهم»(١). ويصحح جريجوريان هذا الخطأ فيقول: «المسلمون متنوعون بتنوع الإنسانية نفسها، حيث يمثلون واحدًا من بين كل خمسة أشخاص في العالم» في الوقت الذي يمثل فيه العرب «١٥ في المئة فقط من بين ١,٢ مليار مسلم في العالم»(٢).

وقبل الإفاضة في تصحيح هذا الخطأ دعونا نرجع إلىٰ معجمين شهيرين من معاجم اللغة الإنجليزية. وفقًا لمعجم كولينز Collins، الله هو: «اسم الإله في الإسلام». ويقدم معجم ثورندايك بارنهارت Thorndike Barnhart تعريفًا مشابهًا: «الاسم الإسلامي لذلك الموجود العظيم أو الإله». وكما نرىٰ، ليس ثمة إشارة صريحة أو ضمنية إلىٰ إله عربي. يوضح ف. إ. بيترز أن «الاسم المقدس في العربية، الله، قد يخفي خلفه حقيقة أن هذا هو الإله العالمي الكوني الذي كلم إبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ»(٣). ويواصل جيلبرت ريد توضيحه فيخبرنا أن:

«الإله المذكور في تعاليم الإسلام ليس إلهًا قَبَلِيًّا،

---

(1) Gregorian, V. (2003) Islam A Mosaic, not A Monolith, Brooking Institution Press, p. 2

(٢) المصدر السابق.

تشير إحصائية أحدث لمركز بيو Pew Research Center إلىٰ عدد يقترب من ملياري مسلم، أي ما يعادل نحو ٢٥% من سكان الأرض، ومرشح للتصاعد بفارق هائل عن سائر الأديان بحلول عام ٢٠٦٠م. انظر: 'لماذا المسلمون هم أسرع الجماعات الدينية نموًا في العالم 'Why Muslims are the world،s fastest-growing religious group في /http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017 04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/ تم الدخول في ٢٧/١٢/٢٠١٨م.

(3) F. E. Peters (1994) A Reader on Classical Islam, Princeton University Press, p. 3.

وإنما هو إله العوالم كلها أو جميع المخلوقات. إنه أكثر من مجرد كونه إله إبراهيم أو إسرائيل؛ إنه إله الناس أجمعين»[1].

ويمكن تصحيح سوء الفهم السابق من خلال تتبع إتيمولوجيا كلمة «الله» في العبرانية والآرامية[2]، وهما علىٰ التوالي اللغتان اللتان تكلم بهما موسىٰ وعيسىٰ ﷺ. إن الآرامية والعبرانية والعربية لغات مرتبطة في الأصل وتنتمي إلىٰ نفس العائلة من اللغات السامية[3]. وفي الحقيقة اللغات الثلاث متشابهة إلىٰ درجة مثيرة للاهتمام وقد يكون من المنطقي أن ننظر إلىٰ هذه اللغات الثلاث علىٰ أنها لهجات للغة واحدة، وهي ملاحظة دفعت ابن تيمية إلىٰ القول بأن «الألفاظ العبرية تقارب العربية بعض المقاربة كما تتقارب الأسماء في الاشتقاق الأكبر»[4]. ففي العبرانية يقوم لفظ «إلوها» مقام التعبير عن كلمة الله، وفي الآرامية «ألاها»، وفي العربية «الله»[5]. وإذا تجاهلنا الفوارق البسيطة فإن اللغات الثلاث جميعها تشترك في نفس الجذر.

ويخلص جيرالد ف ديركس، كاهن معمد سابق في الكنيسة الميثودية المتحدة وخريج كلية اللاهوت بجامعة هارفارد، إلىٰ أنّ الاسم: «الله» مستقر وثابت، لا في القرآن فحسب وإنما في التراث التوراتي الحقيقي[6]. ومن الناحية

---

(1) Reid, G. (1916) Islam, an Appreciation. The Biblical World, Vol. 48, No.1, p. 9-10.
من الجدير بالذكر أنّ العديد من الآيات تبدأ بعبارة النداء العام «يا أيها الناس» أو «يا بني آدم»: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

(٢) ينظر: Le Blank (1999) The Bible Led Me to Islam, Al-Attique Publishers Inc, Canada.

(3) Crystal, D. (1992) An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages, Penguin Books, p. 25; Matthews, P. H. (1997) Oxford Concise Dictionary of Linguistics, Oxford University Press, p.336.

(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٤/١١٠). يكمل ابن تيمية في نفس الموضع: «سمعتُ ألفاظ التوراة بالعبرية من مسلمة أهل الكتاب فوجدت اللغتين متقاربتين غاية التقارب حتىٰ صرت أفهم كثيرا من كلامهم العبري بمجرد المعرفة بالعربية».

(5) Bowker, J. (1997) The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, p. 48.

(6) Dirks, J. F. (2001) The Cross and The Crescent, amana publications, United States, p.177.

الاشتقاقية، العربية والآرامية تبدوان أشبه باللغة نفسها. إنّ القرب الشديد جدًا بين هاتين اللغتين والعبرية يشير إلىٰ أنها لم تكن لغات منفصلة، وإنما كانت بالأحرىٰ لهجات «مفهومة بشكل متبادل»[1]. في مجال اللسانيات، يقال عن لهجتين إنهما مفهومتان بشكل متبادل mutually intelligible إذا كان من الممكن فهم كل واحدة منها من قبل المتحدثين باللهجة الأخرىٰ[2]. علاوة علىٰ ذلك، لا بد أنّ الحدود الجغرافية الفارقة بين اللهجات الثلاث العربية والعبرية والآرامية كانت أضيق إلىٰ حد كبير. يستخدم الدارسون تعبير «الحد الجغرافي» isogloss للإشارة إلىٰ الخط الجغرافي المحدد لاثنتين أو أكثر من اللهجات المتجاورة في منطقة معينة[3]. وتشهد مئات من عناصر المفردات والأشكال اللغوية علىٰ التشابه المذهل بين اللهجات الثلاث هذه. وحتىٰ إذا أردنا تبني الافتراض البعيد بأنها كانت ثلاث لغات مختلفة، فإننا مضطرون بنفس القدر إلىٰ القبول بحقيقة أنها كانت، علىٰ أقل تقدير، لغات «متقاربة». ويقال إنّ لغتين أو أكثر «متقاربة» cognate إن كانت «قد انحدرت من أصل مشترك»[4]. دعونا نضرب مثالًا سريعًا. في الإنجيل، نطق يسوع بكلمة "Rabbi"، ونهىٰ قومه أن يطلقوا علىٰ أنفسهم لفظ "Rabbi" (إنجيل متّىٰ: ٢٣: ٨). في العبرية، "Rabbi" تعني «سيد»[5]، والكلمة المكافئة لها في العربية تنطق «رب»، أو «ربي» عند الإضافة. وكلمة «رب» -التي تعني بالمثل «سيد» أو «مولىٰ»- ومشتقاتها المختلفة مكررة في مواضع عديدة في القرآن [الفاتحة: ١]، [البقرة: ٥]، [آل عمران: ٨-٩]، [الناس: ١].

---

(١) ينظر شاهين (١٩٩٣م: صفحة ٢٢٠-٢٢١) حيث يصل إلىٰ نتائج مشابهة. (عبد الصبور شاهين (١٩٩٣م) في علم اللغة العام، إصدار الرسالة ناشرون، لبنان).

(2) Crystal, D. (1992) An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages, Penguin Books, p. 260.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٧.

(4) Matthews, P. H. (1997) Oxford Concise Dictionary of Linguistics, Oxford University Press, p.58.

(5) Bowker, J. (1997) The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, p. 788.

الصفات وخطآن جسيمان

إن التنوع والتعقيد المنظمين في الكون يشيران إلىٰ صانع ذي صفات، ولظهور هذا الأمر اعترف ريتشارد دوكنز أن الكون يبدو مصممًا وإن كان في الواقع ليس كذلك! لذلك لا يمكن الفصل بين الإيمان بالله وبصفاته، إذ يعتمدان علىٰ بعضهما بشكل غير قابل للانفصال. وكما يوضح محمود مراد، «تمتاز ذات الله بأسماء وتتصف بصفات لأنه من المستحيل لأي ذات أن توجد بلا صفات، وهذا هو السبب في أن الإيمان بأسماء الله وصفاته هو إيمان بالله ﷻ ذاته»[1]. إن الإيمان بصفات الله ركن أساسي من أركان العقيدة الإسلامية الصحيحة. ويعتقد المسلمون أنه من خلال الفهم الصحيح لأسماء الله وصفاته يمكن للمرء أن يكتسب تقديرًا أعمق لوحدانية الله وانفراده بالكمال. يقول تشيتيك:

> «لقد سعىٰ المسلمون بطبيعة الحال إلىٰ فهم الإله من خلال تأمل مقتضيات أسمائه وصفاته كما وردت في القرآن والسنة . . . فكل اسم يسلط ضوءًا مختلفًا علىٰ حقيقة ماهية ذلك الإله، وما ينبغي نفيه عنه، وكيف ينبغي بالضبط للناس أن يفهموه»[2].

فبالإضافة إلىٰ كونه واحدًا، فهو الحكيم والعليم والقوي والرحيم. وهو الحي والرحمن والمصور والخالق، وهو الظاهر والباطن والرقيب والأعلىٰ. لقد أخبر النبي ﷺ أصحابه ﷺ بأنه من بين أسماء الله التي لا تحصىٰ أوحِي إليه منها تسعة وتسعون اسمًا فقط[3]، مشيرًا إلىٰ أن الإله المعبود أعظم من أن تحيط به

---

(1) Muradh, M. R. (2001) The Manual of Articles of Faith, Saudi Arabia, p. 36.

(2) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 8.

(٣) فتح الباري (رقم ٥٠٣١)؛ السلسلة الصحيحة (رقم ١٩٩).

كلمات البشر المحدودة[1]. ووفقًا للقرآن، لو أن أشجار الأرض جُعلت أقلامًا، وجعلت البحار جميعها مدادًا، فإن ذلك لم يكن ليكفي كتابة علم الله، حتىٰ لو ضوعفت مياه البحار أضعافًا في شكل مداد[2]. في هذا المعنىٰ، ومن منظور معرفي بشري، كتب أبو العباس أحمد بن خالد الناصري[3]:

«لو فرضنا أن شخصًا تغلغل في معرفة الله تعالىٰ، وكان يُفتح عليه كل يوم منها بما لا حصر له، واستمر كذلك ترقيًا في درجات المعرفة، آباد الدنيا، وآباد الآخرة، إلىٰ ما لا نهاية له، لم يقف من كمالات الله تعالىٰ، إلا علىٰ مثل القطرة من البحر. وهذا مثال علىٰ قدر ما يُفهم، وإلا فجناب الله أعظم؛ فالخلق كلهم عاجزون عن بلوغ الغاية في معرفة الله تعالىٰ . . . فلا يعرفُ الله علىٰ الحقيقة إلا الله»[4].

ينكر القرآن بشدة علىٰ المجادلين ﴿فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ [الحج: ٨]. وحين يتعلق الأمر بصفات الله، فإن القارئ ينصح بمراعاة اعتبارين مهمين. الأول هو أن تعدد أسماء الله ﷻ لا يتعارض بأي طريقة من الطرق مع وحدانيته المطلقة. والثاني هو أن أسماء الله، والتي هي تامة الكمال والعظمة، تخصه بالطريقة التي تتناسب مع كمال عظمته. فـ ﴿ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الذاريات: ٣٠]، علىٰ سبيل المثال، هو أحد الأسماء المذكورة في القرآن. يقتضي هذا الاسم حين يوصف الله به الإحاطة التي لا يسبقها جهل أو يصاحبها نسيان أو يقطعها سِنَة من نوم. ﴿ٱلۡعَزِيزُ﴾ [الشورىٰ: ١٩] و﴿ٱلۡحَكِيمُ﴾ [يوسف: ٨٣]، اسمان يتكرر اقترانهما في القرآن، ويقتضي كلاهما العزة والحكمة التامتين، والجمع بينهما يحمل دلالة

---

(1) Armstrong, K. (1999) A History of God, Vintage, p. 180.

(٢) [لقمان: ٢٧]، و[الكهف: ١٠٩].

(٣) عالم ومؤرخ مغربي بارز (١٨٣٥-١٨٩٧م).

(٤) تعظيم المنة بنُصرة السنّة، أبو العباس أحمد بن خالد الناصري السلاوي، دار الأمان، ٢٠١٢م، ج١، ص١٥٥.

شديدة الأهمية: إنه يشير إلىٰ أن عزة الله (أو قوته) ليست اعتباطية أو عمياء وإنما مقرونة بالحكمة التامة[1].

❁ ❁ ❁

وفقًا للأستاذ محمد مدكور، في بداية الإسلام «لم يكن بين المسلمين جدل في شأن من شؤون العقائد»[2]، ولذلك «ما كان تطور علم الكلام عند المسلمين ليبدأ»، كما بيَّن الباحث دانكن ماكدونلد، «إلا بعد وفاة النبي ﷺ»، لسبب بسيط ومهم في آن معًا وهو أنه «كان يتنزل علىٰ قلبه ما دام حيًّا الوحي المنزه عن الهوىٰ ليحل كافة المشكلات المتعلقة بالعبادات أو المعاملات التي قد تظهر»، حتىٰ إنه:

«من البيِّن أنه ما كان ليتشكَّل أي مذهب كلامي أو حتىٰ يجول بخلد المسلمين في حياة رسول الله، بل إن الأحاديث التي وصلتنا تبين لنا هي الأخرىٰ إعراض الرسول عن سائر النقاشات المتعلقة بالعقيدة»[3].

لقد ظلت مياه الاعتقاد الصحيح في الصفات الإلهية هادئة حتىٰ ظهرت طائفة بعد نحو قرنين من وفاة النبي ﷺ. وهذه الطائفة هي طائفة الجهمية، أتباع الجهم بن صفوان، والذي كان مصدرًا لانحراف طائفة أخرىٰ ورثت أفكاره هي طائفة المعتزلة. باعتمادها المفرط علىٰ العقل في القضايا الإلهية، وتأثرها بعدد من التصورات الأجنبية، لم تقم هذه الطائفة بإفساد هدوء الاعتقاد فحسب وإنما عكَّرت مياهه أيضًا، حتىٰ بلغ الأمر بجهم ومؤيديه إلىٰ نفي صفات الخالق أو تأويلها تأويلًا أخرجها عن دلالة النصوص العربية الشرعية. لقد انخرط هؤلاء العقلانيين في استيراد بالجملة لأدوات تأويلية كانت غريبة علىٰ دلالات القرآن

---

(1) Murad, M. (2001) The Meaning and the Conditions of the Two Testimonies Of Islam, Almurad's Islamic Manuals, p. 37-38.

(2) مناهج الاجتهاد في الإسلام، د. محمد مدكور، جامعة الكويت، ١٩٧٣م، ص٤٥٩.

(3) تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام، دانكن ماكدونلد، ترجمة: محمد سعد كامل، مركز نماء ص١٢٩.

ومعاني اللغة العربية التي من خلالها كان القرآن يفهم. قبل المضي قدمًا، يمكن إجمال الاعتقاد الصحيح الذي دأبت هذه الطائفة علىٰ مخالفته في فقرة من كتاب: «الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد»، لأبي الحسن العطار (ت١٣٢٤م)، وفيه قال:

> «فإذا نطق الكتاب العزيز ووردت الأخبار الصحيحة بإثبات السمع، والبصر، والعين، والوجه، والعلم، والقوة، والقدرة، والعظمة، والمشيئة، والإرادة، والقول والكلام، والرضا، والسخط، والحبِّ، والبغض، والفرح، والضحك، وجب اعتقاد حقيقته من غير تشبيهٍ لشيءٍ من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، والانتهاءُ إلىٰ ما قاله الله سبحانه ورسوله ﷺ من غير إضافةٍ، ولا زيادةٍ عليه، ولا تكييف، ولا تشبيه، ولا تحريف، ولا تبديل، ولا تغيير، ولا إزالةِ لفظٍ عمَّا تعرفه العرب وتضعه عليه، والإمساكُ عمَّا سوىٰ ذلك»[١].

وقد اشتهر الجهم ومن وافقه بتبني التأويل المجازي، وقيل إنه أول من أدخله بصورة صريحة في «فهم آيات القرآن» والتي اعتقدت الجهمية أنها «تصور الله بلغة حرفية تجسيمية»[٢]. لقد تطور هذا المنهج مع مرور الوقت حتىٰ وصل الأمر ببعض الأشاعرة المتأخرين إلىٰ التصريح بأن الاعتماد علىٰ ظواهر دلالات القرآن والسنة في أبواب الصفات إنما هو ضرب من الكفر والهرطقة[٣]. أي أن ما يفترض أن يكون مصدر الهداية الأول أصبح الآن، وفقًا لذلك

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد، ابن العطار. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠١١م، ص١٣٢.

(2) El-Kaisi, M. (2015) Jahm Ibn Safwan. In Leaman, O. (ed.) The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, Bloomsbury, p. 256.

(٣) انظر: عقائد الأشاعرة، مصطفىٰ باحو، المكتبة الإسلامية، ٢٠١٢م، ص١٦، ٦٩.

الاعتبار، مصدر ضلال. كان ابن تيمية أول من حلل هذا النوع من المشكلات بتفصيل غير مسبوق مبيّنًا مواضع الغلط فيها. يقول ابن تيمية حول هذه النقطة:

«إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد؛ ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا؛ والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال. والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين: تارة يجعلون المعنىٰ الفاسد ظاهر اللفظ حتىٰ يجعلوه محتاجًا إلىٰ تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك، وتارة يردون المعنىٰ الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل»[1].

لاحقًا، تلقّىٰ المعتزلة انحراف الجهمية واعتمدوا تفسيرًا فلسفيًا عقليًا للصفات أدىٰ إلىٰ سلسلة من المشكلات. لقد كونوا قناعة بأن معرفة الله من خلال صفاته المذكورة في القرآن والسنة معرفة مضللة. ولجأ بعضهم إلىٰ الدبلوماسية، إن جاز التعبير، في نشر رأيهم وتمويه حججهم مع خصومهم من أهل السنة. وفي أحيان أخرىٰ بلغ بهم التعصب إلىٰ الاستعانة بالسلطة لفرض انحرافاتهم علىٰ الرأي العام.

سوف يتطور هذا التوجه لاحقًا ليجلب ردود أفعال لا من أهل السنة أصحاب الحديث فحسب وإنما من طائفة أخرىٰ منحرفة هي الأشاعرة والتي انتهىٰ بعض أفرادها إلىٰ مقولات سخيفة للغاية، مثل كون الله لا داخل العالم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ: ٣/٤٣.

ولا خارجه، ومثل كون الله غير معلومة صفاته للبشر حقيقة وأن أي محاولة لمعرفة معانيها إنما هي محاولة للقدح في كماله. علىٰ سبيل المثال، رغم لجوء تيار آخر في هذه الطائفة إلىٰ إثبات اللفظ المعبر عن علو الله، إلا أنه -لنتذكر القاعدة المذكورة أعلاه: «ولا إزالةِ لفظٍ عمَّا تعرفه العرب وتضعه عليه»- أعاد تفسيره بطريقة تأباها الدلالة العربية للنص القرآني، وهكذا جرىٰ الأمر مع عدد آخر من الصفات[١]. في التحليل النهائي، لم يعد الله معروفًا كما كان يجب، حتىٰ بات يصعب تمييزه عن العقل المطلق عند الفلاسفة، أو المفهوم الغامض للإله عند أنصار حركة العصر الجديد New Age.

لقد فطن علماء السنة علىٰ الفور لخطورة تعريف الإله وفقًا لهذه الاعتبارات. لقد علموا، كما تقول آرمسترونج، أن «دفع الإله إلىٰ تلك العزلة الفكرية في «جيتو» مقدس خاص به هو أمر غير صحّي وغير طبيعي»[٢]. باختصار، قادت هذه الرؤية طائفة من الناس إلىٰ النفرة من خالقهم. لكن علماء السنة واجهوا هذه الآراء المغرقة في التجهيل والتي، نتيجة لتركيزها المفرط علىٰ التنزيه، كانت قاب قوسين أو أدنىٰ من إنشاء الصورة الأشد ضبابية لصفات الله.

في المقابل، أسس علماء السنة حججهم علىٰ بناء متناسق من الأدلة من القرآن والسنة والمعرفة اللغوية، بينما أظهر العديد من خصومهم ضعفًا واضحًا، بشكل متعمد أو غير متعمد، في المعرفة اللغوية حتىٰ أثقل ذلك، إضافة إلىٰ الإذعان الأعمىٰ للأساليب الفلسفية الأجنبية، معظم تفسيراتهم للنصوص الدينية[٣]. وبالنظر للنسق الذي شيده علماء السنة من الدلالات المقبولة للنصوص، كانت أغلب، إن لم تكن كل، حجج خصومهم من المتكلمين حججًا

---

(١) انظر بعض الأمثلة في: المدارس الأشعرية: دراسة مقارنة، محمد بن محمد الشهري، دار الهدي النبوي، ٢٠١٥م، ص٣٩٦-٣٩٧.

(2) Armstrong, K. (1999) A History of God, Vintage, p. 463.

(٣) رغم تمكن الزمخشري (حوالي ١٠٧٥ - ١١٤٤) في قواعد اللغة العربية والصرف، إلا أنه انخرط أحيانًا في عمليات إعراب وتحليل فائقة المبالغة لدعم وجهات نظره العقلانية حول صفات الله.

مغالطية أدخلت أو استبعدت مقدمات منطقية معينة بناءً علىٰ أسس واهية أو بلا أسس مقبولة علىٰ الإطلاق. سيطول الحديث عن تفاصيل انحراف المتكلمين ويأخذنا بعيدًا[١]، ولكن يمكن إجمال الأزمة بما ذكره الفيلسوف المغربي حمو النقاري حين أوضح أن زعم «الاحتياج إلىٰ المدارك العقلية لتعضيد العقائد الإيمانية وتثبيتها» نجم عنه أحيانًا «الابتعاد عن المصرَّح به في النصوص الإسلامية الأصلية كتابًا وسنة، وعن المتواتر من الأحكام عن السلف الصالح؛ ابتعادًا من جهتين: من جهة المضامين، ومن جهة صور تبليغ هذه المضامين والاستدلال لها والتناظر فيها»[٢].

يتوسط الفهم السني للصفات طرفين منحرفين. الأول يميل إلىٰ تشبيه الخالق بالمخلوق، سواء من خلال إقامة تماثلات مباشرة أو من خلال تكييف الصفات أو أي وسائل أخرىٰ. أما الطرف الثاني فيعمد إلىٰ تشويش أو إبهام فهمنا للصفات من خلال التفسير الخاطئ لمعانيها أو من خلال تعطيلها بالكلية. بالاستفادة من علمهم الواسع بالقرآن والسنة واللغة العربية، شيد علماء السنة نموذجًا وصفيًا يهدف إلىٰ حماية الأسماء والصفات من سوء التفسير المحتمل وتفنيد حجج خصومهم المضللة والتي اعتقد البعض أنها أصابت الحقيقة. كان النموذج شديد التميز في وضوحه وفعاليته وسهولة فهمه، إذ رسم بوضوح الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق وعكس تصورًا دينيًا عميقًا. ولعل ذلك مما استرعىٰ انتباه أرنولد توينبي حين عبر عن إعجابه بالإسلام من جهة عنايته بالتوحيد ووضوح مفهوم الإله[٣].

لقد حذر النموذج المذكور من خطأين عظيمين: **أولًا خطأ تشبيه الله** بمخلوقاته، أو بشكل أدق، المماثلة بين الخالق وبين المخلوق. ويشمل التجسيم

(١) إذ أن هناك انحرافات أخرىٰ امتدت إلىٰ قضايا القدر والإيمان والتكليف والحكمة الإلهية وما إن كان القرآن مخلوقًا من عدمه، إلىٰ غير ذلك.

(٢) منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلىٰ المنطق الحجاجي الأصولي، حمو النقاري، دار الأمان، الرباط، ٢٠٠٥م، ص١٤١.

(3) Toynbee, A. (1956) An Historian's Approach to Religion, p. 22.

الحرفي (غير المقيد)[1] تجسيد معاني الصفات[2]، فضلًا عن المماثلة بين الله ومخلوقاته[3]. نقرأ في القرآن:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١].

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤].

لكن ثمة أمرًا جوهريًا يستحق إعادة التأكيد وهو الحاجة إلىٰ التفريق بين معنىٰ الصفة وبين حقيقة/طبيعة/كيفية تلك الصفة. في اللغويات، وهي مجال دراسة اللغة، يناقش العلماء مسألة ذات صلة هي مسألة الإحالة، وهو مصطلح يشير إلىٰ «العلاقة بين تعبير لغوي وبين الكينونة التي يشير إليها ذلك التعبير في العالم الخارجي»[4]. تسمىٰ الكينونات المشار إليها في العالم الخارجي «محال إليه». من الناحية السيكولوجية، قصارىٰ ما تسعفنا به التعبيرات اللغوية هو تكوين صورة ذهنية لمعين مشار إليه، ولأن صورنا الذهنية هي في التحليل النهائي أشبه بنسخة غير مكتملة لما تمثله، فإنها ستقصر دائمًا عن الإحاطة بالطبيعة الكاملة للمشار إليه. وبالتالي حين نشير إلىٰ مجموعة من الكينونات المعينة فإننا لا نترجم عن طبيعتها الكاملة استقلالًا عن القيود والمسارات التي تفرضها أذهاننا[5].

---

(١) وهو علىٰ الضد من التجسيم الظاهري، والذي يعني أن لله ذات والبشر ذوات تشترك اسميًا في بعض الصفات مثل المحبة والرحمة والعلم. وأعني بقولي 'اسميًا' مطلق الاشتراك في مدلولات الأسماء، وأما الحقائق التي تستقل بها بحسب الموصوف فتختلف اختلافًا تتعذر معرفته. وبالتالي، فإن الصفات التي تشير إلىٰ الخالق تفوق صفاتنا بلا حدود في العظمة وتختلف عنها في الكيفية المتعينة لها (لن نعرّف، علىٰ سبيل المثال، علم الله بأنه تصورات تتشكل في الذهن بمساعدة الشبكة العصبية). أما التجسيم الحرفي، خلافًا للظاهري، فيُغفل القيود السابقة لتضمحل الفروق التي تميز الخالق عن البشر أو أي من مخلوقاته، ولعل بعض حالات التجسيم غير المقيد في العهد القديم مثال صارخ علىٰ هذا.

(٢) تجسيد معنىٰ أو مفهوم هو تحويله إلىٰ صورة ملموسة.

(٣) لوحة مايكل أنجلو التي تصور الإله يسبح في الفضاء، برفقة الملائكة، ويلمس إصبع آدم رمز صارخ علىٰ التشبيه. ويظهر مثال آخر علىٰ الولع بالتصوير الأيقوني التجسيمي في عمل برونوسكي The Acsent of Man، ١٩٧٣م، حيث يرسم ويليام بليك الإله وهو يصمم الأرض باستخدام البوصلة.

(4) Crystal, D. (1992) An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages, Penguin Books, p. 329. علىٰ سبيل المثال، المشار إليه في كلمة «قلم» هو الشيء «القلم».

(٥) وفي الواقع، فإنه لا أحد يستطيع أن يفعل ذلك، ولا حتىٰ ذكاء البشرية مجتمعة معًا.

وللتعبير عن ذلك ببساطة دعونا نتذكر أن نسخة من ورقة ما ليست الورقة ذاتها، أو كما عبر ألفريد كورزيبسكي في جملته المشهورة: «إن خريطة المنطقة ليست هي المنطقة»[١]. كما جادل كورزيبسكي بأنه نظرًا «لأننا لا نتعامل مع الحقيقة تعاملًا مباشرًا وإنما بشكل غير مباشر من خلال جهازنا العصبي ومستقبلاتنا الحسية»[٢]، فإنه سيوجد فارق جوهري دائم بين فهمنا (الخريطة) وبين الواقع (المنطقة). وبعبارة أخرىٰ، «لا نستطيع أن نقول كل شيء عن أي شيء»[٣]، إذ إن الواقع دائمًا ما يثبت غلط التبسيط الخالي من العيوب، ولعل هذا أحد أسباب استعمالنا المكثف للاقتصاد اللغوي في توصلنا مع بعضنا البعض، إذ تميل عقولنا غالبًا، بل دائمًا، إلىٰ استبعاد بعض المعلومات لتوفير الوقت والجهد، أو بمعنىٰ أدق لتعويض عجزنا عن الإحاطة بموضوع حديثنا.

في ضوء ما سبق، إن كنا لا نستطيع إلا التعامل بشكل غير مباشر مع الحقائق الآنية القريبة، فكيف هو الأمر مع البون الشاسع الذي يفصل العقل البشري عن طبيعة الخالق؟ ولئن كنا لا نستطيع أن نسبر أغوار الكون المشاهد، فضلًا عن غير المشاهد، وظروف أصل الحياة المحيطة بنا، فهل نحن في موقف يؤهلنا لإصدار أحكام موثوقة عن ذات الله وصفاته؟ ليس ثمة شك في أنه حين يتعلق الأمر بمثل تلك المباحث فإن دقة خرائطنا ستكون أكثر عرضة للغلط. حين يتحدث القرآن عن خالق سميع بصير بكل شيء، فإننا سرعان ما نلتقط معنىٰ بسيطًا، أو إن شئت فقل لب المعنىٰ، لكننا نجد أنفسنا غير قادرين علىٰ سبر أغوار الصفات المشار إليها. إننا نشبه في ذلك إنسانًا عاديًا جاهلًا بالفيزياء يقول: «أعرف المقصود بكلمة ضوء لكني أجهل ماهية الضوء»[٤].

---

(1) Korzybski, A. (2000) Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics, Brooklyn, New York, p. 58.

(2) Bodenhamer, B. and Hall, L. (1999) The User's Manual For The Brain, Crown House Publishing Limited, p.63.

(٣) المصدر السابق.

(٤) حتىٰ لو كان لأحدنا أن يُعرف الضوء باعتباره حزمًا من وحدات الطاقة أو الموجات الكهرومغناطيسية، فإن آخر سيريد أن يعرف حقيقة وحدات الطاقة (الكوانتا) والموجات الكهرومغناطيسية وهلم جرًا.

إن ما تمت مناقشته حتىٰ الآن يرتبط بشكل غير مباشر بالقضية المثيرة للجدل المتعلقة بالتفسير المجازي مقابل التفسير الحقيقي للصفات. لقد أظهر علماء السنة المشاهير من أمثال ابن تيمية وابن قيم الجوزية، واللذان يتميزان بعلم متين في مجالي الدين واللغة العربية، أظهرا أن المجاز تعبير موهم استغلته الفرق الضالة لنفي أو تشويه معاني الصفات. إن مشكلة المجاز عمومًا، فضلًا عن إسقاطه علىٰ صفات الإله، هي أنه، كما يقول وليام أوستن، «موضوع يتميز بالإبهام والتعقيد غير المحدودين»[1]. ومن المآخذ أيضًا أن المجازات أدوات أدبية غير موضوعية نستخدمها لتحسين وترميز خبراتنا الشخصية، ناهيك عن كونه تعبيرًا يصعب التعامل معه. في مقالهما: Metaphor in Literature (المجاز في الأدب) يشير جيرارد ستيم وألينا سيمينو إلىٰ أن الاتجاهات المختلفة في التعامل مع المجاز «تختلف، وأحيانًا بشكل كبير جدًا، في كيفية اختلاف المجاز في الأدب عن المجاز خارج المجال الأدبي أو، بعبارة أخرىٰ، حول ماهية العلاقة بين المجاز في المجال الأدبي والمجاز في غيره من المجالات»[2]. وباختصار فإنه ينبغي للقارئ أن يراعي علىٰ الدوام اعتبارين شديدي الأهمية:

الأول: هو أن ثمة فارقًا حاسمًا بين معنىٰ صفة ما وبين حقيقة أو طبيعة هذه الصفة.

الثاني: أن معاني الصفات يمكن أن تفهم دون الحاجة إلىٰ تصور حقيقتها المرهقة للعقول.

لقد قام فيلسوف اللغة ويليام ألستون بدراسة ما إذا كان البشر يمكنهم الحديث بشكل حقيقي عن الإله دون إخلال بفرادته. وظف ألستون المنطق اللغوي ودراسة المعنىٰ وانتهىٰ إلىٰ أنه ليس ثمة أمر غير منطقي أو غير مناسب في الحديث بشكل حرفي (أي حقيقي) عن الإله طالما أن صفاته تفوق صفاتنا في

---

(1) Alston, W. P. (2001) Speaking Literally of God. In Peterson, M. Et al. (editors) Philosophy of Religion, Oxford University Press, p. 409.

(2) Semino, E. and Steen, G. (2008) Metaphor in Literature. In The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought, Edited by Raymond W. Gibbs, Jr. Cambridge University Press, p. 233.

الكمال بما لا حد له[1]. يتقاطع موقف ألستون، رغم تباين السياقات، مع موقف صحابة النبي محمد ﷺ وأتباعهم من العلماء السنة، مؤكدًا صحة منهجهم في التعامل مع مسألة الصفات. كذلك لا يبعد استنتاج ألستون عما اقترحه فيلسوف اللاهوت ألفن بلانتينجا حين قال:

> «يبدو أن المشكلة هنا هي أن الله لا يماثل أي حقيقة محدودة [وهذا صحيح]، وبالتالي ليس شبيهًا بأي شيء تناله خبرتنا علىٰ الإطلاق [وهو ما لايلزم بالضرورة]. إن المقترح الضمني هنا هو أنه إذا لم يشر مدلول مصطلح ما إلىٰ شيء تتناوله خبرتنا، فإن هناك مشكلة في الشيء الذي يدل عليه، هذا إن كان يدل علىٰ شيء أصلًا»[2].

وتجب الإشارة أيضًا إلىٰ أن التحليل الذي اقترحه بلانتنجا موافق هو الآخر لتحليل ابن تيمية، إذ انتهيا إلىٰ اعتبار الخبرة البشرية، وعلىٰ مستوىٰ أساسي جدًا، ضرورية لفهم مدلول الصفات. في هذا الصدد يؤكد ابن بزيزة التونسي، أحد أبرز الفقهاء المتكلمين، علىٰ أن «الصفات الإلهية إنّما تفاهَمَها العقلاء بما شاهدوا في ذواتهم من الصفات المحدثة، فأثبتوها له سبحانه علىٰ الوجه الذي يليق به حتىٰ أنه لولا الخلق لما عُرف الحق سبحانه البتة»[3]. في السياق ذاته، يتفوق ابن تيمية علىٰ بلانتينجا في شرح آلية هذه العملية، فيقول:

> «ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، فيه ألفاظ متشابهة يشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا ولبنًا وعسلًا وخمرًا، ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظًا ومعنىٰ، ولكن ليس هو مثله

---

(1) Alston, W. P. (2001) Speaking Literally of God. In Peterson, M. Et al. (editors) Philosophy of Religion, Oxford University Press, p. 390.

(٢) انظر: Plantinga, A. (1980) Does God Have a Nature?, Marquette University Press, p. 14-15. وما بين المعقوف من إضافتي.

(٣) انظر: الإسعاد في شرح الإرشاد المشتمل علىٰ قواعد الاعتقاد، ابن بزيزة التونسي، تحقيق/ د. عبد الرزاق بسرور، ود. عماد السهيلي، دار الضياء، ص٢٨٦.

ولا حقيقته، فأسماء الله تعالىٰ وصفاته أولىٰ -وإن كان بينهما وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه- أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته، والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميز، وإن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد، وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر علىٰ قلب بشر»[١].

إن هذه القدرة الإدراكية، قدرة التمييز بين معنىٰ لفظ وحقيقة تعيُّنه في الخارج، ممارسة عقلية ممكنة، ومعمول بها أيضًا. ولكي نقرب المقصود، نأخذ علىٰ سبيل المثال موقف الفلاسفة والفيزيائيين من تصرف الضوء كموجة وجسيم معًا، لا في المستوىٰ الظاهر وإنما علىٰ مستوىٰ الفوتونات أنفسها، حتىٰ فهم الفيزيائيون بشكل محير أنها كانت تتداخل مع ذواتها. الشاهد الذي يعنينا علىٰ وجه التحديد هو تعليق الفيلسوف والرياضي ديفيد بيرلنسكي الذي كتب: «لئن كان لا يملك أحد أدنىٰ فكرة عن كيفية تمثيل التداخل الذاتي الكامن في بواطنها، فإن الشيء الذي كان يعتزم الفيزيائيون التخلي عنه هو فكرة تمثيل الكيفية لا فكرة التداخل ذاتها»[٢]. بعبارة أخرىٰ، يؤخذ من تقرير بيرلنسكي تجويز فهمهم لفكرة التداخل مع عجزهم التام عن إدراك كيفيته في الواقع.

أما الخطأ الثاني فهو خطأ التعطيل الناشيء عن المبالغة في التنزيه[٣]؛ وهو نفي الصفات أو إثبات لفظها مع إلغاء معانيها[٤]. وقد نتج خطأ التعطيل من

---

(١) الرسالة التدمرية، تحقيق د. السعوي، العبيكان، ٢٠٠٠م، ص٩٦-٩٨.

(٢) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة/ عبد الله الشهري، دلائل، ٢٠١٦م، ص١٢٨.

(٣) وهو أحد أكبر أسباب انحراف الأشاعرة. انظر: عقائد الأشاعرة، مصطفىٰ باحو، المكتبة الإسلامية، ٢٠١٢م، ص٩٣.

(٤) التعطيل قد يأتي في صور مختلفة، ولكنه يأتي في المقام الأول من خلال تحريف أو تكييف معاني الصفات.

المبالغة في رد الفعل علىٰ نزعة التشبيه المذكورة سابقًا. في الحقيقة عزز كلا الطرفين (التشبيه والتعطيل) من قوة بعضهما عبر سلسلة متصلة من ردود الأفعال المبالغ فيها. وكما ذكرنا سابقًا، استغلت الطوائف وظيفة المجاز المضللة لتعطيل أو نفي المعاني الحقيقية للصفات، وتم هذا تحت ذريعة الدفاع عن الكمال الإلهي. لكنه تعليل غير قابل للصمود إن نحن نظرنا إلىٰ حقيقة أنه من الممكن التفريق بين معنىٰ الصفة وبين الحقيقة التي ينبغي أن تمثلها. يؤكد علماء السنة علىٰ قاعدة مفيدة في هذا الجانب وهي أن الكلام عن صفة ما مماثل أو مكافئ للكلام عن الذات أو عن صفة أخرىٰ ثابتة له، وهي قاعدة أومأ إليها الفيلسوف النمساوي يوسف سايفرت بعد أكثر من تسعة قرون من تقرير الإمام الخطابي لها[1]. أوضح سايفرت أنه «لا يمكننا أن نُقصي أو نغير أية صفة من صفات الجوهر الإلهي الخيّر من دون حدود، والكائن الضروري، والحكيم، من دون أن نمس الصفات الأخرىٰ، وبالتالي نفيها»[2].

ليس نفي معاني الصفات بمثابة حديث عن إله مجهول فحسب، وإنما عن إله مفتقر لوجود حقيقي أيضًا، إذ لا يمكن لشيء أن يوجد دون أن تكون له صفات خاصة بطبيعته. أشار فيلسوف اللاهوت توماس تريسي، رغم السياق المسيحي لمحاججته، إلىٰ الصفات الإلهية باعتبارها اصطلاحات ضرورية لتمييز الإله بما يكفي، وكما ينبغي، عن غيره[3]. أي أن فكرة وجود إله مطلق مجرد بلا صفات تعرّفه فكرة خاطئة. يشير هذا الملحظ الأخير إلىٰ قاعدة دينية أساسية قررها ابن تيمية، والذي أكد أيضًا وبشكل صحيح أن «من يقع في التعطيل يعبد عدمًا»[4]. وإن أردنا مزيدًا من التأصيل لضرورة اشتمال خطاب الصفات علىٰ

---

(١) يظهر لي بعد البحث أن أول من نص علىٰ معنىٰ هذه القاعدة هو حمد بن محمد البستي، المشهور بالخطابي؛ توفي ٩٩٨م.

(٢) البرهان الفينومينولوجي الواقعي علىٰ وجود الله، يوسف سايفرت، ترجمة/ حميد لشهب، جداول، ٢٠١٥م، ص٢٦٤.

(3) Allen, R. (2010) Reformed Theology . T andT Clark International, p. 56.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ٢٠٠٥م، ج١، ص٦. ويقول محمد خليل هراس أن السنة فيما يتعلق بالصفات «يعتنقون المذهب الوسط بين أولئك الذين ينفون صفات الخالق وأولئك الذين يشبهونه بصفات المخلوق». انظر: شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل هراس، ١٩٩٥م، ص١٨٥.

مستوىٰ أساسي من المعنىٰ يمكن فهمه، فلعلنا نستعين بتحرير برتراند رسل حول طبيعة القضايا الوصفية. في هذا الصدد يقول رسل:

> «إن المبدأ الأساسي في تحليل القضايا المشتملة علىٰ أوصاف هو ما يلي: لا بد أن تتألف كل قضية يمكن فهمها من مكونات مألوفة لخبرتنا . . . لا يكاد يُتصور أن يكون في مقدورنا إصدار حكم ما، أو تأليف قضية ما، مع الجهل بالشيء الذي نحكم عليه أو نفترضه. لا بد أن نضفي معنىٰ ما علىٰ الكلمات التي نستعملها إن كنا نريد التفوه بدلالة معتبرة، وليس التلفظ بأصوات مجردة؛ والمعنىٰ الذي نضفيه علىٰ كلماتنا لا بد أن يكون شيئًا في مقدورنا التعرّف عليه»[1].

حقًا، إن كان هناك شيء يمتاز به المعطلون لمعاني الصفات عن مثبتيها، فهو تفوقهم الدائم في «التلفظ بأصوات مجردة»، بتعبير رسل.

من الجدير بالملاحظة أن الخلاف حول الصفات قد ازدادت حدته بعد عقود من وفاة أصحاب النبي ﷺ. وقد ارتكبت الطوائف الضالة من أمثال المعتزلة والجهمية والمجسمة والأشاعرة وغيرهم درجات مختلفة من التشبيه والتعطيل وبذروا الخلاف داخل المجتمع المسلم. وقد ناضل علماء السنة المقدَّمون في ذلك الزمن[2] لدحض أقاويل تلك الطوائف، واستنكروا ابتعادهم المستمر عن الأمر الأول الذي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

---

(1) Russel, B. (1951) The Problems of Philosophy, p. 58.

(٢) مثل الأئمة الكبار أحمد بن حنبل والمروزي، وعموم أعلام أهل السنة في القرون الثلاثة الأولىٰ، ومن تلاهم مثل ابن منده وابن بطة وابن تيمية وكثيرين غيرهم.

الفصل الثالث

الإسلام والعلم والخلق وأصل الإنسان

حول العلم والتطور والإلحاد

«يواجه التطور الداروني الحديث نقادًا عديدين ينفون أن ادعاءاته حقائق ثابتة».

(جيف روسيلير)[١]

«إن ثمة عددا كبيرًا من الأخطاء في المنهج الدارويني إلىٰ درجة تدعو المرء إلىٰ التساؤل عن السبب الذي جعلها تنتشر بهذا الشكل الكبير في أوساط العالم العلمي ولماذا هي لا تزال مستمرة ومنتشرة إلىٰ يومنا هذا.»

(فريد هويل)[٢]

«إن الملحد وأعني بذلك الملحد الحقيقي الصادق في إلحاده بكل إخلاصه وتفانيه ما هو إلا قديس فاشل وفي نفس الوقت ثائر مخطئ.»

(جاك ماريتان)[٣]

ليس الهوس العلمي بأقل خطورة علىٰ العلم والعلماء من التطرف الديني. وقد تحول الهوس في بعض الأحيان إلىٰ عادة تشويه الحقيقة لموافقة الهوىٰ. ومن المثير للسخرية أن الكثيرين أثناء قيامهم بهذا الأمر يدعون ولاءهم للموضوعية

---

(1) Roesler, J. (2007) The Evolution of Evolutionary Linguistics. Colorado Research in Linguistics. Vol. 20..

(2) Hoyle, F. and Wickramasinehe N.C. (1981) Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism; Touchstone Book. Simon and Schuster, Inc. New York. 133.

(3) Maritain, J. (1949) On the Meaning of Contemporary Atheism. The Review of Politics, Vol. 11, No. 3 (Jul.), p. 267.

ويصنفون أنفسهم ضمن النخب المحايدة، وهو ما لا يصمد أمام التمحيص. يقول تشيتك:

«إن الناس يعتقدون أن العلم وحده مؤهل لكشف أسرار الكون، ولا يتوقف الأمر عند ذلك، بل إنهم يقبلون تلك الاكتشافات باعتبارها حقيقة موثوقًا بها ولا يلاحظون أو يدركون أنهم بذلك يؤكدون إيمانهم بالمعرفة الرسمية المعتمدة لكهنوت العلم»[١].

ومن عالم الرياضيات وعلوم الحاسب يروي رودي روكر مشهدًا مثيرًا للشفقة فيقول:

«إننا وبلا توقف نهرول جيئة وذهابًا في الممرات نقابل الناس ونطرق علىٰ الأبواب ونقوم بإجراء تحقيقاتنا. لكن النجاح النهائي لن يكون أبدًا حليفنا. إن قلعة العلم لا تعرف أبدًا مخرجًا نهائيًا إلىٰ الحقيقة»[٢].

ومادمنا في سياق الحديث عن الوجه الآخر للعلم الطبيعي، فإن من بين الحقائق التي لا يمكن إنكارها عن الممارسات العلمية هي أنها، في أغلب الأحيان، سلوكيات مشحونة عاطفيًا ومدفوعة بشكل شخصي وفي بعض الأحيان روحي. بهذا الاعتبار لا تكاد تختلف النفسية العلمية عن نزعة المزارع إلىٰ حرث الأرض أو رغبة الطفل في تجربة مغامرات الملاهي. وكما لاحظ عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس وهو محق في ذلك:

«إن العلماء المنخرطين في دراسة الطبيعة، شأنهم كشأن غيرهم من الناس، يكونون إلىٰ درجة ما مدفوعين في سعيهم وراء إتمام مهامهم بآمال ورغبات شخصية؛

---

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 68.

(2) Barrow, J. (1998) Impossibility: the Limits of Science and the Science of Limits, Oxford University Press, p. 218.

إنهم يتأثرون غالبًا بحاجات خاصة للمجتمع الذي ينتمون إليه. فهم قد يرغبون في أن يحسنوا مسارهم المهني. إنهم ربما يأملون في أن نتائج تساؤلاتهم ستكون متوافقة مع النظريات التي استنتجوها قبل ذلك أو مع متطلبات ومُثل الجماعات التي يربطون أنفسهم بها»[١].

وتقول ماري ميدجلي في تشخيص وثيق الصلة الموضوع:

«إن الكثيرين من أمثال داروين وعالم الوراثة الكبير ثيودسيس دوبجانسكي قد كانو يعتقدون بأن سلوكًا من الانبهار والتعظيم لعجائب العالم المادي هو شرط أساسي لدراسة تلك العجائب بشكل صحيح. وتكلم آخرون بطريقة أكثر وحشية عن متاع ملاحقة الحقائق وشعور الانتصار المتحقق عند الوقوف عليها. وكلا الدافعين وغيرهما الكثير من الدوافع هي معتادة بشكل ظاهر في العلم بحيث إنها لا تذكر نتيجة لكونها أمرًا مسلمًا به»[٢].

من منظور آخر، عادة ما يكون النقاش حول ما يدخل في ماهية العلم أبعد ما يكون عن التوصل إلىٰ حل. ففي مقاله الاستفزازي المثير The Demise of the Demarcation Problem (أفول مشكلة ترسيم الحدود أو التمييز)، أظهر الفيلسوف لاري لودان بشكل مقنع أنه لا توجد طريقة يمكن الاعتماد عليها تُمكّننا بدقة من تمييز العلمي عما يشار إليه علىٰ وجه الذم بتعبير «العلم الزائف». إن العرف التقليدي بأنّ العلم -علىٰ الأقل في صورته الوضعية- يسيطر علىٰ نطاق ملكية محدد وخاص به قد أضحىٰ الآن محطمًا. من ثمة ينصح لودان أنه:

«إذا كنا سنقف ونحسب في عداد الحكمة والعقل،

---

(1) Elias, N. (1956) Problems of Involvement and Detachment, British Journal of Sociology, 7:3, p. 228.

(2) Midgley, M. (2002) Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears, Routledge, p.2.

فإنّ علينا إسقاط مصطلحات من قبيل «العلم الزائف» و«غير العلمي» من قاموس مرادفاتنا؛ إنها مجرد عبارات جوفاء تؤدي دورًا عاطفيًا وانفعاليًا مجردًا بالنسبة لنا»[1].

(1) Laudan, L. (1983) The Demise of the Demarcation Problem. In Physics, Philosophy, and Psychoanalysis; edited by R. S. Cohen and L. Laudan. p. 125.

الضياع في التفاصيل

لقد أصبح العديد من العلماء والفلاسفة غارقين في التفاصيل إلىٰ درجة الذهول عن مستوىٰ من المعنىٰ لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال ملاحظة الصورة الكبيرة. وللمزيد من التوضيح لهذه النقطة، أود استعارة مفهوم كثيرًا ما يُستخدم في نظرية التعلم[1]. تتعلق هذه النقطة بنمطين من أنماط التصور يستخدمهما الأفراد حين يشرعون لاكتساب المعرفة. بإمكاننا حين نتعلم أن نبدأ من التفاصيل (القاعدة)، والموازنة والمقارنة بين حزم معينة من المعلومات، ثم التأليف بينها أثناء صعودنا باتجاه كيان أكثر شمولًا وتكاملًا من المعرفة (القمة). يُعرف هذا بنمط الصعود من أسفل إلىٰ أعلىٰ في التصور، لأننا نبدأ من التفاصيل وننتهي إلىٰ التعميم الحاكم أو الإطلالة من عين طائر. أو علىٰ الضد، يمكننا أن نسلك نمط التصور من أعلىٰ إلىٰ أسفل. هنا نبدأ من الصورة الكبيرة، من منظور عين الطائر، ثم نهبط باحثين عن مزيد من التفاصيل حتىٰ نصل إلىٰ مستوىٰ التنوع الشديد، كما لو أنّ كائنًا فضائيًا ضخمًا قام بتكبير كوكب الأرض من خارجه لينتهي إلىٰ تنوع الحياة البالغ علىٰ الأرض.

ما أود لفت الانتباه إليه هنا هو أن الضياع في التفاصيل ما زال سمة بارزة للطريقة التي يباشر بها الإنسان الحديث عمومًا، والغربي خصوصًا، فهم الكون والطبيعة والإنسان. في تقديمه لكتاب بريغوجين وستينجرز: Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature، كتب عالم دراسات المستقبل ألفن توفلر:

> «من المهارات التي جرىٰ تطويرها تطويرًا عاليًا في الحضارة الغربية المعاصرة مهارة التشريح: تقسيم المشكلات إلىٰ مكوناتها الصغرىٰ. نحن جيدون في ذلك. جيدون جدًا لدرجة أننا ننسىٰ في الغالب إعادة تركيب الأجزاء مع بعضها البعض»[2].

---

(1) Jordan, A. et al. (2008) Approaches to Learning, Open University Press, p. 38-39.

(٢) انظر: Prigogine, I. & Stengers, I. (1984) Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature, A Bantam Book, p. xi.

كذلك لاحظ بيتر أوبراين، أحد أكبر الخبراء الممارسين في مجال التعلم التنظيمي، أنهم «جيدون في المشكلات التي تتيح نفسها للحلول العلمية وطرق التفكير الاختزالية»، غير إنه يعود ليعترف: «لكنا أميُّون تمامًا في المواضيع التي تطلب منا فهمًا للأنظمة والعلاقات»[1].

ويمكن مشاهدة هذه المشكلة في سلوك العلماء والفلاسفة، إذ ما زال بعضهم عالقًا في ذلك المستوىٰ الأدنىٰ. إنهم مغمورون تمامًا بتفاصيل ظواهر معينة هنا وهناك، وفي مختبراتهم ومكاتبهم يتصرفون كمن لا يود النهوض لما وراء المستوىٰ الجزيئي، والجيني، وما دون الجيني، أو الذري، وما دون الذري، صعودًا إلىٰ صورة متناسقة للكل، نحو المشهد النهائي الظاهر للعين المجردة. عندما نصل إلىٰ هذا المستوىٰ (الصورة الكلية)، فإننا نعتلي بشكل لا مفر منه منصة معرفية تتيح التعرف علىٰ معنىٰ الوجود باعتباره كيانًا متكاملًا، فنصل بموجب ذلك إلىٰ تقدير أعمق لأنفسنا في الخريطة الأشمل للحياة[2]. لقد أدرك ديورانت أهمية الأمر ونصح: «المهرب الوحيد الجدير بالعقل الناضج من هذا الاضطراب هو أن نرتفع عن النظر إلىٰ الشوارد والأجزاء كي نتأمل الكل؛ لأن ما فقدناه قبل كل شيء هو هذه النظرة الكلية»[3]. ربما فسر إدراك هذه الحقيقة لماذا أصبح العديد من العلماء، في العقود الخمسة الماضية أو نحوها، أكثر اهتمامًا بأطروحة مناسبة الكون للحياة[4].

---

(١) انظر: Senge, P. (1994) The Fifth Discipline Fieldbook: Strategies and Tools for Building a Learning Organization, p. 14

(٢) لعل هذا يفسر كون «علماء الفيزياء، الذين يبدون دائمًا علىٰ وشك الوصول إلىٰ نظرية عامة متعددة الأبعاد عن كل شيء، هم أكثر عرضة للاحتفاظ ببعض الإيمان بقوة خارقة للطبيعة». وكذلك الأمر، وربما من باب أولىٰ، مع علماء الكونيات، إذ كتب ديفيز: «أنتمي إلىٰ تلك المجموعة من العلماء التي لا تنتسب إلىٰ دين تقليدي لكني مع ذلك أنكر أن الكون حدَثٌ بلا غاية» (انظر: ديفيد شارب (٢٠٠٢) في Science, Faith, and Gods; مجلة The Lancet؛ المجلد ٣٥٩؛ ٢ مارس، ص٨٠٧).

(٣) مباهج الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة/ أحمد الأهواني، ط. الثالثة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م، ج١، ص٣-٤.

(٤) انظر: The Fitness of the Cosmos for Life (2008), edited by John D. Barrow et al. Cambridge University Press

لا تتوقف تداعيات هذه النقطة عند هذا الحد فقط. أزعم أن منطق البحث السابق سيقودنا إلىٰ تقدير فكرة الخالق من منظور مختلف. ينبهنا التصور المتسم بالنزول من أعلىٰ إلىٰ أسفل علىٰ فكرة يغفل عنها بعض الدارسين، ألا وهي قلب عملية إدراك وجود الله بحيث ننطلق في التعرف عليه من كونه مُفسِّرًا لكل شيء، بدلًا من حشد آحاد الأدلة الجزئية للبرهنة علىٰ وجوده. بهذا المسلك نحن لا نفسر وجود الله بغيره، أو نبدأ بالظواهر بحثًا عن الله، وإنما نفسّر الكون والإنسان والعلاقة بينهما بالله، من أعلىٰ لأسفل، من الله إلىٰ ما سواه، لأنه تعالىٰ «أعرف من كل معروف، وأبين من كل دليل، فالأشياء عُرِفَت به في الحقيقة، وإن كان عُرف بها في النظر والاستدلال بأفعاله وأحكامه عليه»[1].

حين نتفكر في المعنىٰ الذي يجعل العلم الطبيعي ممكنًا والعالم الطبيعي حقيقيًا، أي ما يصحح القدرة التفسيرية للعلم ويقيم معقولية العالم، فإننا نشعر أن معرفتنا بمصدر المعنىٰ لا تشتق مباشرة من أشياء هذا العالم، والمفتقرة بطبيعتها إلىٰ تفسير، وإنما من شعور طاغ بحقيقة عليا رسمت حدود الأشياء والعلاقات بينها. يمكن العثور علىٰ فكرة مبكرة لهذه الأطروحة في نصين مهمين لكل من العالم السني العظيم ابن تيمية الحراني والفيلسوف الألماني إدموند هوسرل. فالله بالنسبة لابن تيمية «مؤصّل كل أصل، ومسبب كل سبب وعلة، هو الدليل والبرهان والأول والأصل الذي يستدل به العبد ... (وهو) الذي لا تفكير فيه»[2]. ولأنه «الذي لا تفكير فيه»، جادل كيركيغارد، موافقًا ابن تيمية بعد نحو خمسة قرون، أنه لا صلة بين التفكُّر المطول في ذات الله وبين إجلال وجوده. «فالتفكُّر المطول في هذه الحالة»، كما يقول كيركيغارد:

> «بعيد غاية البعد عما هو أهل للجِد، لدرجة أنه يُعد
> دليلًا دقيقًا علىٰ عدم الجِد ... ذلك أن الأمر أبعد ما
> يكون عن حقيقة الحال حين نعتقد أن التفكر المسترسل

---

(١) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص٢٩.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/١٩؛ ٤/٤٠).

في الله يزيدنا قربًا منه، بينما الواقع أنه كلما أطلنا أمَد التفكر، وأمعنّا في تسويف القرار، ازددنا بعدًا عنه»[١].

وقال مقرِّعًا الغارقين في هذه العملية علىٰ حساب الإيمان الفطري به:

«واحسرتاه لأولئك الذين يحتاجون إلىٰ التفكُّر فيه زمنًا طويلًا، الويل والثبور لهم كلما طالت حاجتهم لذلك. ذلك أن الإيمان به فوري علىٰ نحو جامح، إنه يُلح علىٰ صاحبه دائمًا وأبدًا ولا يريد أن يسمع بأي شيء آخر»[٢].

أما بالنسبة لهوسرل -بقطع النظر عن الالتباس الحاصل حول مفهوم اللوغوس- فليس هناك:

«سوىٰ لوغوس واحد للحق، إله واحد يفرض فرادته بمجرّده كفكرة، كينونة ليست سمة فكرية مميزة لثقافة ما، وإنما كينونة بصفتها حقًا مطلقًا، كينونة منفكة عن نسبية الموقف والاختلاف، لأنه قد اجتمع لها حق كل كينونة بالضرورة المطلقة، فهو الأحد والحقيقي - حقيقي بمعنىٰ أنه الحقيقة المتجاوزة المؤسِّسة المُوجِدة للحقيقة الممكنة لكل حامل نسبي محدود للمعنىٰ»[٣].

إن المسلك المشروح آنفًا في التعرف علىٰ الله مخالف جذريًا للإجراء الفلسفي الكلامي الذي يجهد للنهوض من أسفل لأعلىٰ ولكن بلا جدوىٰ. لقد لخص ابن تيمية عيوب هذا الإجراء في عبارة بالغة الدلالة بقوله: «وأما الطريقة

---

(1) Kierkegaard, S. (2010) Spiritual Writings. Translated and selected by George Pattison, Harper Perennial, p. 174.

(٢) المصدر السابق.

(3) Dupre, L (1968) Husserl's Thought on God and Faith. Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 29, No. 2, p. 201-215.

الفلسفية الكلامية: فإنهم ابتدءوا بنفوسهم فجعلوها هي الأصل الذي يفرعون عليه والأساس الذي يبنون عليه»[١].

❁ ❁ ❁

لم يُستكشف الكون علىٰ مستويات أصغر لم يحلم بها البشر إلا في زمن متأخر من التاريخ البشري. أما الأجيال السابقة، بافتقارها إلىٰ التكنولوجيا التصغيرية المتقدمة، وبفضولها لمعرفة علاقتها بالمساحة الأوسع للوجود، فلم تكن ترىٰ أمام أعينها سوىٰ الصورة الأكبر للحياة، وهي مزية إدراكية ضامرة عند العديد من الناس اليوم. لقد كان شأن العالم في نظرهم معظَّمًا، وكان مفعمًا بالمعنىٰ أكثر مما هو عليه بالنسبة لأجيال العصور الحديثة. فأينما ذهب أولئك وجدوا أنفسهم أمام معمار ذي مغزىٰ ومشهد كوني متلاحم، ولعل بعضنا قد زاره شعور مشابه عند خروجه إلىٰ البرية في ليلة هادئة صافية. «شعور بمعنىٰ مفاجئ يلتقطه البشر علىٰ حين غرة كما يلتقط المذياع فجأة محطة مجهولة المصدر»[٢]، كما يقول ولسون. تحت هذا الوابل من الآيات المشاهدة، كان ثمة عدد قليل جدًا، إن وُجِد، ممن هم علىٰ استعداد لاستبعاد وجود خالق عظيم.

إن البشر جزء من نظام بيئي ضخم ومعقد يؤثر، بشكل مباشر أو غير مباشر، علىٰ خياراتهم وأفعالهم. لكن، وبفضل الله، نحن كائنات تتصف بالوعي الذاتي، وقد وهبنا الله قدرة معقدة علىٰ فحص عالمنا غير الموعِي ومواءمته مع غاياتنا الواعية[٣]. ليس الأمر كذلك فحسب، وإنما نتمتع أيضًا بتفكير انعكاسي تأملي متعدد المستويات، وهي قدرة لا يمكن محاكاتها بشكل اصطناعي[٤]. وكما يشير دانيال دينيت، التفكير الانعكاسي أكثر ما يكون وضوحًا في استخدامنا للغة التعريفية، تلك القدرة علىٰ «تمثيل المرء لما يقوم المرء بتمثيله، والتأمل في تأملاته، والاستجابة لاستجاباته»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/٢٠).

(2) Wilson, C. (1971) The Occult: A History, Random House, (digital ed.), p. 14

(3) Jopling, David A. (2002) Self-Knowledge and the Self, Routledge, p. 2.

(٤) نظرية غودل، علىٰ الرغم من كونها غير ذات صلة بعض الشيء بموضوعنا هنا، تكشف كلًا من روعة ومحدودية العقل البشري.

(5) Dennett, D. (1984) Elbow Room: the Varieties of Free Will Worth Wanting, Clarendon Press, p. 29.

لعل «تأثير الفراشة»، من مجال دراسة النظم البيئية، يقدم فكرة جيدة عن ما يمكن أن تكون عليه طبيعة العيش في نظام معقد الترابطات. يعادل أثر الفراشة، وهي عبارة صيغت من قبل العلماء، المفهوم الأكثر اتسامًا بالطابع الفني وهو الاعتماد الحساس علىٰ الظروف الأولية في نظرية الفوضىٰ. يشير هذا المفهوم إلىٰ أن التغيرات الطفيفة في الحالة الأولية لنظام ديناميكي، قد تُنتج تغيرات كبيرة في السلوك طويل الأمد لهذا النظام. علىٰ سبيل المثال، فإن رفرفة الفراشة لأجنحتها قد تخلق تغييرات صغيرة في الغلاف الجوي، تغير في نهاية المطاف مسار إعصار، أو تؤخره أو تزيد من سرعته، أو حتىٰ تمنع وقوع إعصار في مكان ما. ومن المثير للاهتمام أن أخصائيي علم النفس السلوكي يقولون أن قاعدة مماثلة تقع وراء العملية التي يطور بها البشر بعض العادات علىٰ فترات طويلة من الزمن. تنمو بذرة فكرة في العقل الباطن، ثم تصبح البذرة أكبر وأكثر قوة وحيوية، ثم تتطور إلىٰ إرادة، ثم تتحول الإرادة إلىٰ عمل، ومع التكرار يصبح ذلك العمل عادة راسخة. في علم الكونيات، يعتقد العديد من العلماء أن الخصائص الحيوية للحالة الأولية للكون (أي الانفجار الكبير)، مسؤولة بشكل مباشر عن هذا النوع من الكون الذي نراه اليوم. وبنفس المنطق تقريبًا نظر أنصار التطور للمفهوم القابل للجدل والمتعلق بالحساء البدائي، المادة الأولية التي تطورت منها جميع الكائنات الحية. وأيًا كانت طبيعة الحالات الأولية التي كانت عليها الحياة، فإنها لا ينبغي أن تكون مستغلقة تمامًا علىٰ الفهم البشري؛ وإلا فإن الوصية القرآنية بالنظر إلىٰ كيفية بدء الخلق ستكون بلا جدوىٰ.

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾

[العنكبوت: ١٩].

إن المسلم لا يرىٰ أي سبب علىٰ الإطلاق لأن يقوم العلم الصحيح بإزاحة العقيدة الصحيحة في الله. فسواء كانت قوانين الكون معقدة، أو دقيقة التفاصيل أو حتمية أو كانت (في ما يبدو) فوضوية وعشوائية وغير حتمية، فإن جميع ذلك هو فعل الله؛ وجميع التغييرات في ذلك الخلق تنبع من فعله المبدع الخالد

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. لقد أحسن الفيزيائي النظري فريمان دايسون عرض هذه النقطة بالذات حين قال:

«إن الانتقال من الكونيات النيوتونية ذات الزمان والمكان المطلقين، إلىٰ الكونيات الأينشتاينية ذات الزمان والمكان النسبيين، لم يغير من اللغز القديم حول علاقة الله بالكون المادي. لا أرىٰ سببًا علىٰ الإطلاق للتشغيب علىٰ الله إذا ما تبيّن أن كوننا قد نشأ بالفعل من تقلبات كمومية يتعذر التنبؤ بها، أدت بدورها إلىٰ توسع تضخمي، أو إذا ما تبين أننا نعيش في كون من مجموعة أكوان. إن مفهومي عن الله لا يضعُف لمجرد الجهل بما إن كانت الأكوان مفتوحة أو مغلقة، نهائية أو لانهائية، بسيطة أو مركبة»(١).

ينبع الإيمان بوحدة الخلق ووحدة العلم -كما يوحي مشروع إدوارد ويلسون في كتابه Consilience(٢)- بشكل طبيعي وتلقائي من فكرة التوحيد: الاعتقاد الراسخ في وحدانية الخالق، والتصرف مع كل شيء وفقًا لهذا الاعتقاد. يتتبع ويليام تشيتيك آثار هذه النظرة علىٰ أفكار المسلمين وعلومهم فيقول:

«تميز الفكر الإسلامي بنزعة نحو الوحدة والوئام والتكامل والتركيب. لقد كان المفكرون المسلمون العظماء أساتذة في العديد من التخصصات، ولكنهم كانوا ينظرون إلىٰ تلك التخصصات باعتبارها فروعًا عن الشجرة الواحدة للتوحيد. ولم يكن هناك أي تناقض أبدًا بين علم الفلك وعلم الحيوان، أو بين الفيزياء والأخلاق، أو بين الرياضيات والقانون، أو بين التصوف والمنطق. لقد كان

---

(1) Dyson, F. (2007) A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe. University of Virginia Press, p. 148.

(2) Wilson, E. (1999) Consilience: The Unity of Knowledge, Vintage Books, New York.

كل شيء خاضعًا لنفس المبادئ، لأن كل شيء كان واقعًا تحت حقيقة الله الشاملة والمحيطة»[1].

أما «تاريخ الفكر الأوروبي»، يعلق تشيتيك علىٰ نقطة ناقشناها سابقًا، ف «يتميز بالنزعة المعاكسة»[2].

* * *

إن أحد الأسئلة الفلسفية الملحة التي يقدم لها القرآن إجابة شافية هو: كيف يمكننا تقديم تفسير لكون يبدو أنه يعمل بشكل تلقائي ونعترف، في الوقت نفسه، بالتدبير الإلهي المستمر؟ وفقًا للقرآن، الله الذي ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، لكن أين تكمن بالضبط واجهة الالتقاء بين الإبداع الإلهي والتطور المُوجّه؟[3] ما نثيره هنا موافق لما اقترحه الناقد سي اس لويس. اقترح أنه لا بد أن يكون هناك موضع التقاء وسيطي مجهول بالنسبة لنا ينفذ من خلاله ما في الغيب إلىٰ العالم القريب المشهود -يسمي لويس الأول العالم اللامادي والآخر العالم الطبيعي- أشبه بحد الشاطئ الذي يميز الموضع اللامنتظم لالتقاء البر بالبحر[4]. وعليه فالجواب عن السؤال السابق هو أننا لا نملك أدنىٰ معرفة بكيفية حدوث ذلك. ولكن، كما يقترح تشارلز تاونز، الحائز علىٰ نوبل في الفيزياء والمشارك في اختراع الليزر، لا ينبغي أن يقلقنا ذلك أصلًا مادمنا نعرف أن الكثير من الأشياء التي لم نفهمها بعد تفوق الحصر[5].

﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨].



---

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, p. 13.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أقصد بالتطور هنا مطلق التغيُّر، وبالموجَّه المقدّر المدبَّر. إني أحمل مفهوم التطور علىٰ محمل يختلف جذريًا عما تقترحه أدبيات نظرية التطور الداروويني وسيتبين ذلك لاحقًا.

(٤) انظر: Andrews, E. (2009) Who Made God: Searching for a Theory of Everything, EP Books, p. 144

(5) Richardson W. Mark and Slack, Gordy (eds.) (2001) Faith in Science: Scientists Search for Truth. Routledge, p. 178.

يُصر بعض أنصار التطور بشكل متغطرس، في خضم تأييدهم المفرط لشعار البقاء للأصلح[1]، وفي ظل خضوعهم لهاجس الاعتقاد التطوري حول التطور نحو الكمال، علىٰ أن أسلافنا كانوا بالكاد مخلوقات شبه بشرية تملك قدرات تفكير متخلّفة، لكنها تطورت عبر العصور إلىٰ الكائنات المعقدة وغير المسبوقة إدراكيًا (الانسان العاقل) في يومنا الحاضر. هذا هو اكتشافهم العريق! بادئ ذي بدء، علينا أن نوضح أن فكرة التطور نحو الكمال، والتي يقوم عليها كامل الكيان الأدبي للتطور الداروني، لم تعد أطروحة صالحة علميًا. يؤكد جون ستيوارت أن:

> «أنصار التطور لا يتفقون حاليًا بشأن ما إذا كان التطور تقدميًا. معظمهم يعتقد أنه ليس كذلك. إن النظرة القائلة بأن التطور تقدمي وأن البشر الآن قد بلغوا مدًىٰ متقدمًا في التطور علىٰ هذا الكوكب هي نظرة غير مدعمة من قبل أكثر المفكرين التطوريين»[2].

كذلك تعتقد ماري ميدجلي أن من بين المغالطات المعتنقة منذ فترة طويلة «فكرة أن التطور حركة تدرجية خطية صاعدة، عملية تحسن صلبة لا تتغير، تبدأ (بحسب قول أحد تلاميذ هربرت سبنسر) من الغاز وتنتهي إلىٰ العبقرية»[3]. ويؤمن ستيفن جاي غولد، التطوري الأمريكي الشهير، أن «التقدم» مغالطة نشأت

---

(١) منذ أن صاغها هربرت سبنسر لأول مرة استخدمت عبارة البقاء للأصلح «الوصف قانون فردي النزعة يظهر أمورًا مثل التعاون والمحبة والإيثار باعتبارها أمورًا غير واقعية، وهو القانون الذي يطالب ويتوقع (في ظروف غامضة إلىٰ حد ما) أنه ينبغي لتلك الأمور أن تفسح الطريق دائما للمصلحة الفردية» (Midgley, M. (2002) Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears, Routledge, p. 7).

(2) Stewart, J. (2000) Evolution's Arrow: The Direction of Evolution and the Future of Humanity. The Chapman Press, p. 6. ويؤكد ستيفن جاي جولد الأمر ذاته. ينظر: Gould, S. J. (1996) Full House: the Spread of Excellence from Plato to Darwin. New York: Harmony Books; and Maynard Smith, J. p.13.

(3) Midgley, M. (2002) Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears, Routledge, p.2.

من «تحيز شديد يساوي بين الكبير والتقدمي من جهة وبين المنتظم والمرتب من جهة أخرىٰ، بينما يربط الصغير والبدائي بغير المنظّم وما لا يحمل شكلًا واضحًا»[1].

عندما كتب تشارلز داروين كتابه: أصل الإنسان The Descent of Man، كرَّس فصلًا كاملًا «للبيان»، كما يقول داروين «أنه لا يوجد فرق جوهري بين الإنسان والثدييات العليا في وظائفهم العقلية»[2]. لا أعرف من أين أبدأ لإظهار سخافة هذا الزعم. بل لا أعرف ما إن كان يستحق أدنىٰ جهد لدحضه، فالواقع يكذبه علىٰ الفور. أين علىٰ الأرض أو في التاريخ كان هناك أحد الثدييات العليا القادر علىٰ فهم، فضلًا عن إنتاج، عبقرية نيوتن في حساب التفاضل والتكامل، أو خوارزمية الخوارزمي، أو مبرهنة غودل، أو نسبية آينشتاين، أو نظرية التعقيد المتوازن لبريغوجين، أو قط شرودنغر، أو غرائب بيكاسو، أو تألق ابن خلدون، أو مبدأ عدم اليقين لهايزنبرغ؟ أين ذلك الكائن المنتمي إلىٰ الثدييات العليا والقادر عقليًا علىٰ توليد الإبداع اللامحدود للغة الإنسان؟ وأين ذلك الثديي القادر علىٰ صنع مُسرِّع نووي، أو مكوك فضاء، أو جهاز كمبيوتر، أو حتىٰ آلة حاسبة بسيطة؟ كيف لنا أن نتحدث عن العالم المذهل للوعي البشري، وعن العالم السريالي للأحلام، وعن البراعة غير المسبوقة للتجربة الإنسانية، بل والتي لا تمكن مجاراتها من قبل أي مخلوق حي نعرفه إلىٰ الآن، إذا كنا سنقبل الادعاء بأننا لا نكاد نختلف عن حيوانات الشمبانزي والقرود؟ وكما لخص الأمر تيم باين، فيلسوف العقل والإدراك بجامعة موناش، بشكل واقعي مقبول:

> «قد لا نكون النوع الوحيد المؤهل بوصفه نوعًا مفكرًا، إلا أن أي نوع لا يرقىٰ ولو جزئيًا إلىٰ مستوىٰ مواكبة مدىٰ الفكر الإنساني وإتقانه، وواقع أننا أضفينا علىٰ أنفسنا عنوان البشر ليس تعبيرًا عن غطرسة،

---

(1) Gould, S. (1996) The Shape of Life. Art Journal, Vol. 55, No. 1, Contemporary Art and the Genetic Code, (Spring), p. 44,.

(2) Darwin, C. (1874) The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, New York, Vol. 1, p. 95.

بل مترتب علىٰ التسليم بحقيقة أننا النوع الوحيد الذي نجح في ابتكار المؤسسات الاجتماعية الضرورية للحكم والدين، النوع الوحيد الذي أنجز إنتاج حضارة مادية متقنة ومتطورة، قد يمتلك منتسبو أنواع أخرىٰ -الأعضاء غير الناضجين في نوعنا نحن[١]- بعض القدرة علىٰ التفكير، إلا أن تلك القدرة شديدة الفقر والهزال مقارنة بما يتمتع به البشر الناضجون. ما الذي يسوغ فرادة الفكر الإنساني؟»[٢].

«بينما يعمل بنو البشر جزئيًا بشكل وظيفي مشابه للحيوانات الأخرىٰ، فإنهم يعملون ويتصرفون جمعيًا بطريقة لا يمكن لأي حيوان آخر إنجازها»، يقول عالم الاجتماع البارز نوربرت إلياس[٣]. لا نخجل من هذه المشابهة. إنها حقيقة يقررها القرآن بشكل واضح. فوفقًا للآية ٣٨ من سورة الأنعام، يشبه البشر مملكة الحيوان في العديد من الوجوه، وهي الملاحظة التي دفعت الداروينيين للنظر إلىٰ البشر باعتبارهم يشاركون الحيوانات في نقطة ماضية علىٰ امتداد شبكة التطور. ومن المثير للعجب أن اختلاف البشر الجذري عن سائر الحيوانات (علىٰ سبيل المثال عبقرية اللغة، والوعي الأخلاقي، والخبرة الدينية، والوظائف الإدراكية عالية التجريد) حقيقة محيرة دأب البعض علىٰ تجاهلها لصالح مظاهر تشابه سطحية، أو تحت تفسير بأي ثمن. في الواقع، يراجع داروين نفسه بشكل واضح في اعتراف مطول جدير بالاقتباس، فيقول:

«ربما يمكن التأكيد علىٰ أنه، باعتبار أن الإنسان يختلف كثيرًا جدًا في قدرته العقلية عن جميع الحيوانات

---

(١) هذا أولًا علىٰ التسليم بأن حدود النوع معروفة جيدًا، وثانيًا علىٰ التسليم بأن نوعنا أوسع مما هو معروف لنا الآن، وكلاهما فرضان في أحسن الأحوال. وسنشير بعد صفحات إلىٰ ما يقدح في المسلمة الأولىٰ.

(٢) الفكر: مقدمة بالغة الإيجاز، تيم باين، ترجمة/ فاضل جتكر، ٢٠١٢م، العبيكان، ص٧٨.

(3) Elias, N. (1956) Problems of Involvement and Detachment, British Journal of Sociology, 7:3, p. 248.

> الأخرىٰ، فإنه لا بد أن ثمة بعض الخطأ في هذا الاستنتاج. لا شك أن الفرق في هذا الصدد فرق هائل، حتىٰ إذا ما قارنّا عقل واحد من أدنىٰ البدائيين، الذين لا يوجد لديهم كلمات للتعبير عن أي عدد أكبر من أربعة، والذي لا يكاد يستخدم مصطلحات مجردة للتعبير عن الأشياء العادية أو العواطف، حتىٰ إذا ما قارنّا ذلك الكائن بواحد من أعلىٰ القردة تنظيمًا»[1].

من مجال المتحجرات، لا يوجد أي دليل موثوق علىٰ أن أول البشر ظهورًا علىٰ هذا الكوكب كانوا أقل تمتعًا بالقدرة العقلية أو الجسدية من أبنائهم في القرن الحادي والعشرين بأي صورة ذات تأثير كبير. وكما أشار عالم الحيوان المعروف في القرن العشرين، أوستن كلارك:

> «حتىٰ الآن، نحن قادرون علىٰ الحكم من خلال الأدلة المتاحة بالفعل، فقد كان استخدام النار واستخدام الأدوات سمات للإنسان منذ أول ظهور للبشرية. ويمكن، بقدر من الثقة، الافتراض بأن الشيء نفسه ينطبق علىٰ التخاطب واستخدام الملابس والحلي. ليست هناك أي أدلة علىٰ أن هذه الصفات البشرية قد تم اكتسابها واحدة تلو الأخرىٰ كلما ازداد الإنسان انفصالًا عن سلف شبيه بالقرد»[2].

كما لاحظ التطوري السويدي بو جراسلوند ما يلي:

> «ليس ثمة شيء يوحي بأن الناس في العصور المتأخرة من التاريخ كانوا مختلفين بأي شكل من الأشكال فكريا أو عصبيًا عني أو عنك أيها القارئ. وبعبارة أخرىٰ، فإن الإنسان الحديث ليس حديثًا علىٰ الإطلاق»[3].

---

(1) Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics, p. 85

(2) Clark, A. (1930) The New Evolution: Zoogensis, The Williams and Welkins Company, p. 6.

(3) Graslund, Bo (2005) Early Humans and their World, Routledge, p. 3.

إلىٰ الحد الذي يأذن به علمنا، جميع البشر، في جميع الأوقات، يلجاؤون إلىٰ نفس المرتكزات العقلية الأساسية؛ وهم يجمعون البيانات ذات الصلة بشكل فعال، وصولًا إلىٰ استنتاجات متماثلة، وتعميمات تكاد تكون متطابقة. لا يوجد أي دليل أكيد يشير إلىٰ أن الخطة الذهنية الأساسية (أو الخوارزمية العقلية الأساسية) للإدراك البشري قد تغيرت تغيرًا جذريًا عند نقطة تحول تاريخية معينة. الأشياء الوحيدة التي تغيرت إلىٰ حد كبير -بسبب عوامل ثقافية ديناميكية أو نماذج علمية متطورة[1]- هي مواضيع الفكر المدروسة، وتعقيد الوسائل والأدوات، والكثرة الكاثرة من التسميات والتصنيفات والأنماط التي صيغت وفقًا لذلك، مما أدىٰ بكارل يونغ إلىٰ استنتاج أنه «لا شيء ينهض للبرهنة علىٰ أن الإنسان البدائي [أو القديم] كان يفكر ويشعر أو يتصور بطرق تختلف عن طرقنا بشكل أساسي»، وأن «وظيفته العقلية هي في الجوهر مثل التي لدينا»، وأن المختلف فقط هو «فرضياته الأساسية لا غير»[2]. كذلك يؤكد وليام جيمس، وهو الفيلسوف وعالم النفس، أن:

> «كل تفكيرنا اليوم قد تطور تدريجيًا من الفكر البدائي، والتغييرات الهامة حقًا التي طالت طبيعته (استقلالًا عن المضامين التي يعتقدها) هي فقط تردد أكبر في الجزم بقناعاته وعادة التحقق منها كلما أمكن»[3].

أو كما أشار ويل وآريل ديورانت حين قالا:

> «إذا كان التقدم حقيقيًا رغم نحيبنا، فليس ذلك بحال لأننا نولد في درجة أعلىٰ من الصحة أو في صورة أفضل أو في درجة من الحكمة تفوق ما كان عليه الأطفال في الماضي، وإنما لأننا نولد لتراث أكثر ثراءً، وعلىٰ

---

(١) للاطلاع علىٰ مناقشة شاملة Khun, T. (1996) Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press.

(2) Jung, C. (2001) Modern Man in Search of a Soul. Routledge Classics, p. 131.

(3) James, W. (1911) Some Problems of Philosophy, p. 15

مستوىٰ أعلىٰ من تلك المنصة التي رفعها تراكم المعرفة والفن من حيث كونها الأرضية الداعمة لوجودنا. إن التراث يترقىٰ، ويترقىٰ به الإنسان كلما تلقاه»[1].

إن هذه الحقيقة الأخيرة تنسف بوضوح مفهوم «التقدم التدريجي» الذي تقوم عليه عقيدة التطور الداروينى. لقد أكد الراحل ستيفن جاي غولد، والمعروف بتطوير نظريته الخاصة عن «التوازن المتقطع»، أن «السجل الأحفوري بتحولاته المفاجئة لا يقدم أي دعم لتغير تدريجي»[2]. حتىٰ داروين، وهو أول من أقر بالتطور التدريجي عبر فترات متطاولة من الزمن، أقر بأنه -في بعض النواحي- كان من المستحيل التعرف علىٰ أي دليل علىٰ التدرج[3]. وبعد داروين بعقود، كتب أوستن كلارك:

«حيث إنه ليس لدينا أدنىٰ دليل، سواء بين الأحياء أو الحيوانات الأحفورية، علىٰ وجود أي نوع من الأنواع الوسيطة في التدرج الواقعة بين المجموعات الرئيسية، فإن من المناسب أن نفترض أنه لم يكن أبدا ثمة أي من مثل هذه الأنواع الوسيطة في التدرج»[4].

(1) Durant, Will and Ariel (1968) The Lessons of History, New York, p. 101-102.

(2) This View of Life: Natural History, (86) 6: 22-25 .

(3) Darwin, C. (1998) The Origin of the Species, Wordsworth Edition, p. 144. حقيقة أن علم المتحجرات فشل في تقديم أدلة حاسمة علىٰ التغير التطوري التدريجي عبَّر عنها جيفري شوارتز (١٩٩٩م)، أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة بيتسبرغ. وعنوان كتابه: الأصول المفاجئة Sudden Origins, يوحي بوجهة نظره حول المسألة. ينظر: Sudden Origins: Fossils, Genes, and the Emergence of Species, John Wiley & Sons: New York, p. 89

(٤) انظر: Clark, A. (1930) The New Evolution: Zoogensis, The Williams & Welkins Company, p. 196

لنفترض أننا قبلنا كل شيء عن التطور هكذا برمته. سنزعم عندئذ أن البشر ليسوا إلا ظاهرة عارضة لنشاط فيزيوكيميائي عشوائي حدث في فجر التاريخ، خالية من النزعات الروحية وتفتقر تمامًا إلىٰ الميول الدينية. لو كان هذا هو الحال، سنكون مضطرين بذلك إلىٰ أن نسأل: لماذا ينبغي علىٰ التطور أن ينتج لاحقًا كائنات ذات قناعات راسخة بالأمور الغيبية؟ إن كان التطور بالمعنىٰ الإلحادي حقيقيًا ويقتضي، نتيجة لذلك وبالضرورة، دعوىٰ انتفاء وجود الإله، فقد كان ينبغي أن يُولَّد بصورة متزامنة حالة نفسية طاردة لقضايا الإيمان بالإله، والتصميم، والخلق. فإن كنا نحن المنتج الخالص للتطور، والذرية الشرعية الوحيدة للطبيعة، فقد كان ينبغي للإلحاد أن يكون هو الحق المكتسب لكل شخص، وغير القابل للانتزاع منه منذ الولادة. لقد كان ينبغي للإلحاد أن يكون هو القاعدة الثابتة و«الإيمان» هو الاستثناء والانحراف والشذوذ. وكان من المفترض للغالبية الكاسحة من البشرية أن يكونوا من غير المؤمنين، والمؤمنون أقلية صغيرة فقط، مثل قطرة في ماء المحيط، وكانوا سيغدون هم الخارجين عن القانون. لقد كان ينبغي لجيناتنا أن تكون «إلحادية» بالأصالة، وكان ينبغي لعقولنا أن تكون منيعة بطبيعتها ضد فكرة الإله أو أي تجربة دينية، ولم يكن لقاموس مصطلحاتنا الدينية أن يوجد أصلًا[١]. هذه هي النتيجة الطبيعية. ولكن متىٰ قمنا بإجراء تحقق سريع، فإن شيئًا مما سبق ذكره لم يحدث من قبل ويمكننا التيقن أنه لن يحدث في المستقبل. لقد لاحظ راي بيلينغتون أن:

> «الإله يبدو ضروريًا للغة كما هو حال الملح للبحر
> أو الأكسجين في الهواء، حيث تقر غالبية عظمىٰ من

---

(١) بشكل مثير للاهتمام، يروي مايكل تريمبل، الأستاذ الفخري في علم الأعصاب السلوكي، قصة أحد مرضاه الذي «استيقظ ليجد نفسه في الجنة - مفاجأة كبيرة له، لأنه كان ملحدًا». انظر:

Trimble, R. (2007) The Soul in the Brain: The Cerebral Basis of Language, Art, and Belief, The Johns Hopkins University Press, p. 151

الجنس البشري بالإيمان بالإله. فنحن لا نتحدث فقط عن عدد هائل ولكن أيضًا عن مجموعة واسعة من الناس: الغني والفقير، الأبيض والأسود، العالم والأمي، المعقد والبسيط، والمثقف والمؤمن بالخرافات»[1].

لنعد إلىٰ الحديث عن التطور من حيث هو نظرية، ولكن من منظورين، أحدهما يتناول النظرية تناولًا موجزًا يقيمها في سياق التحولات والمراجعات الجذرية التي تعرضت ومازالت تتعرض لها، والثاني يتناولها بشيء من النقد المناسب لنطاق الكتاب المحدود.

---

(1) Billington, R. (2002) Religion without God, Routledge, p. 1, 4 .

شدد البيولوجي الألماني يوهان فون يواكسكال Johannes von Uexkull (١٨٦٤-١٩٤٤م) -صاحب المفهوم المركزي «أومفيت» umwelt والذي يعني خبرة الكائن العضوي بمحيطه البيئي- علىٰ ضرورة مراجعة أصول علم البيولوجيا مراجعة جذرية؛ إذ رأىٰ أنه علم طبيعي يجب تطويره بالتجربة والمشاهدة فقط، وأن أي محاولة لتخطي هذا المنهج إنما ينتج عنها «الفكر البيولوجي» وليس «علم البيولوجيا»[١]. لم تكن البيولوجيا بشكل عام، ونظرية التطور بشكل خاص، لتكونا بصورتهما الحالية لو أنهما تقيدا بما أكَّد عليه يوهان، الأمر الذي يفسر الخلط الفوضوي الذي نشهده اليوم بين «الفكر البيولوجي» و«علم البيولوجيا»، والذي أدَّىٰ مباشرة إلىٰ نفخ نظرية التطور بمفاهيم علمية في الظاهر وهي ليست علمية علىٰ الإطلاق.

أذكر في هذا السياق مثال العالمة التطورية البارزة لين مارغيوليس، والتي أجهل ما إن كانت قد وقفت علىٰ توجيه يوهان أم لا. كما هي عادة الأقليات العلمية الجادة في كل علم من العلوم، أخضعت مارغيوليس نظرية التطور الحديثة للمعيار الذي اقترحه يوهان قبل أكثر من ثمانية عقود، وكانت النتيجة أن أصيب الحقل بالشلل، وعمت البلبلة في الأوساط العلمية المتعصبة للنموذج العلمي القائم أو «العادي» normal science (بتعبير توماس كون). فقد تبين بوضوح أن ما كان يُعَد علمًا كان في الحقيقة فكرًا، أو بكلمة واحدة: أيديولوجيا. كانت مارغيوليس قد سجلت ملاحظتها بأن «الطفرات الجديدة تولّد تغيُّرات ضمن أفراد النوع نفسه، ولكن ليس هناك أي دليل يُظهِر -سواء في كائنات المختبر أو في حقل الطبيعة- أن تراكم الطفرات يؤدي إلىٰ تخطّي حدود الأنواع»[٢].

(1) Cassirer, E. (1944) An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. Yale University Press. p. 41.

(2) Margulis, L. and Sagan, D. (2002) Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species. Basic Books, p.72.

الكلمتان المفتاحيتان في نص مارغيوليس هما «المختبر»، وتكافؤ التجربة في مطالبة يوهان، والأخرىٰ هي «حقل الطبيعة»، وتكافؤ مطلب المشاهدة عند يوهان. بتطبيق المعيار ذاته أصبح من السهل رؤية أنه «لا يوجد أي براهين مختبرية علىٰ الانتواع»[١]، وأن حكم التطوري كريستيان دي دوف، الحائز علىٰ نوبل في الطب عام ١٩٤٧م، كان صحيحًا حين أوجب علىٰ المرء «الاعتراف بأن تولد كائن حي من مادة غير حية لم يُشاهد علىٰ الإطلاق في الطبيعة، كما أنه لم يُنتَج تجريبيًا» وأنه «لا يوجد إثبات مباشر أن تلك الظاهرة قد حدثت أو أنه من الممكن أن تحدث»[٢].

إن تَفَهُّم المعالجة السابقة حيوي جدًا لما نحن بصدده في الأصل: العلاقة بين الدين والعلم، أو بشكل أدق العلاقة بين الإسلام ونظرية التطور. **أولًا**، سيكون بإمكاننا الآن الحديث، وبأريحية، عن تعارض بين «فكر البيولوجيا»، أو بالأحرىٰ «فكر التطور»، وبين إيحاءات النصوص المرجعية في الإسلام، وليس بين «علم صلب للبيولوجيا»، فضلًا عن «علم صلب للتطور»، وبين الدلالات المتيقنة للنصوص الإسلامية. وهذا هو الواقع بالفعل، فأكثر التعارض المُدّعىٰ بين الإسلام والعلم ناجم عن استشكال مجملات من النصوص الدينية مع مجملات من العلوم الطبيعية. ومن المعلوم أن المجمل لا يعارض المجمل، وإنما يعارضه بعد التفسير أو البيان، والعلماء من الفريقين متفاوتون في البيان وأسبابه أشد التفاوت. وتارة يكون التعارض المُدّعىٰ مرده إلىٰ استشكال درجة ثبوت ظاهرة علمية بإزاء درجة ثبوت نص أو دلالته، والثبوت في الحالتين متفاوت بالنسبة للباحث من الفريقين. من الأمثلة النموذجية في هذا السياق نظرية التطور الدارويني. فالانتخاب الطبيعي natural selection مفهوم مجمل، بل شديد الإجمال، تفاوت العلماء في تفسير إجماله، ويئس بعضهم من جدواه كما سيأتي. والنوع species كما سنرىٰ مفهوم شديد الإجمال أيضًا، فهم لم يجمعوا إلىٰ الآن

---

(١) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة/ عبد الله الشهري، ٢٠١٦م، دلائل، ص٢٣٢.

(2) De Duve, C. (2002) Life Evolving: Molecules, Mind, and Meaning.Oxford University Press, p. 288.

علىٰ مدلول قاطع له. أما من النصوص الدينية، فخلق الله لآدم بيده أيضًا شديد الإجمال، بل قد يكون من الصواب أن يظل شديد الإجمال، لأن مرد إجماله إلىٰ كون الخلق صفة فعلية لله، ومن المعلوم أن كيفية صفات الله الذاتية والفعلية مجهولة علىٰ السواء.

مثال آخر علىٰ الإجمال من النصوص إخبار القرآن بأن الشمس تغرب في عين حمئة، ومرد الإجمال هنا إلىٰ طرق العرب في الخطاب، ولذلك لا بد من البحث. ومن المعلوم أن من أساليب العرب -مثل سائر الأمم حول العالم- أنهم يعبرون بما يظهر للرائي عما هو واقع بالفعل، وهو سلوك لغوي مقبول في كل مكان، حتىٰ إن علماء الفلك أنفسهم مازالوا إلىٰ اليوم يعبرون بقولهم «غربت الشمس»، وهم لا يقصدُون حقيقة ظاهرها. لذلك أجمع مفسرو القرآن، حالًا ومقالًا، علىٰ أن المراد بالآية لا يمكن حمله علىٰ ما قد يتصوره الذهن الساذج لأول وهلة[١]. يمكن ضرب العديد من الأمثلة، ولكني أتركها لأني أعتقد أن الفكرة الأساسية باتت واضحة.

ثانيًا، سيقودنا الطرح السابق إلىٰ القبول بالنقد الموجّه لنظرية التطور، لا من خصومها فحسب، وإنما من بعض مؤيديها أيضًا، مثل التطوريَّيْن جيري فودور وماسيمو بياتيلي- بالماريني، مؤلفا كتاب: «ما الذي أخطأ فيه داروين»، واللذان رأيا أن «هناك خطأ ما -وربما لدرجة قاتلة- في نظرية الانتخاب الطبيعي»[٢]؛ والتطوري وليم بروفاين الذي يعتقد أن «الانتخاب الطبيعي لا يعمل علىٰ أي شيء. فلا هو ينتخبُ لصالح شيء أو ضده، ولا هو يقهر، ولا يُكثّر، ولا يخلق، ولا يعدّل، ولا يُشكّل، ولا يشغّل، ولا يقود، ولا يصطفي، ولا يحافظ علىٰ شيء ما، ولا يدفَع، ولا يكيّف»[٣]؛ والتطوري إدوارد وايلي

---

(١) يحتج بعض المخالفين بظاهر حديث رواه أحمد (رقم: ٢١٤٥٩) وغيره أن الشمس «تغرب في عين حامئة»، ولكن هذا الحديث لا يثبُت. في إسناده سفيان بن حسين الواسطي، قدح في ضبطه بعض الحفاظ، بعضهم في روايته عن الزهري، وبعضهم مطلقًا. قال أبو حاتم: لا يُحتج به. كما أن الحديث مخالف لألفاظ الأحاديث المحفوظة في هذا الباب.

(2) Fodor, J. and Piattelli-Palmarini, M. (2011) What Darwin Got Wrong. Picador, p. 15.

(3) Provine, W. B. (2001) The Origins of Theoretical Population Genetics. University of Chicago Press, 199.

الذي اعتبر حدود النوع، وآلية ظهور الأنواع المعروفة بـ «الانتواع» speciation، «بعيدَين عن الحل»[1]؛ وجوزيف كون الذي أوضح أن «التعارضات أو الانحرافات الأساسية في نظرية التطور الداوريني الحديثة تكمن في فشل الطفرات والانتخاب الطبيعي في تفسير تشكُّل المادة الوراثية، والمعلومات الوراثية، وتعقيد الخلية البشرية»[2]، والتطورية لين مارغيوليس كما مر معنا، والتي رأت عقم الآلية المطروحة لتفسير ظهور الأنواع، وأيضًا مايكل دنتن[3]، وهلم جرًا في طابور طويل من الخبراء المؤهّلين. ولكي نختم هذا الجزء، ما يهم في الواقع هو أن تضخُّم الجانب الفكري -لا العلمي- للبيولوجيا عمومًا ونظرية التطور خصوصًا، من جراء التراخي المنهجي علىٰ مدار سبعة عقود أو أكثر، ليس انطباعًا يخصني فقط وإنما حقيقة سجّلها التطوريان بيرتش وإرليتش (١٩٦٧م)[4] في مجلة «الطبيعة» Nature المرموقة علىٰ النحو التالي:

> «لقد أصبحت نظريتنا للتطور، كما وصف بوبر، نظرية لا يمكن تكذيبها بأي مشاهدة ممكنة. فكل مشاهدة يمكن تصورها يمكن إدراجها في النظرية. فهي بذلك «خارج العلم التجريبي»، وإن كانت ليست باطلة بالضرورة. لا يستطيع أحد أن يفكر في طرق يمكن اختبارها من خلالها. هناك أفكار، سواء تلك التي لا سند لها أو المبنية علىٰ نزر يسير من التجارب المعملية في ظروف بسيطة للغاية، حظيت بقبول يتجاوز صلاحيتها. لقد أضحت جزءًا من عقيدة يعتنقها معظمنا كجزء من تدريبه العلمي»[5].

---

(1) Wiley, E. O. (1992) The Evolutionary Species Concept Reconsidered. In: Ereshefsky, M. (edit.) The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species; MIT Press, p. 79.

(2) Khun, J. (2012) Dissecting Darwinism; Proc (Bayl Univ Med Cent). 2012; 25(1): 41-47.

(٣) انظر كتابه الفائق: Denton, M. (1985) Evolution: A Theory in Crisis. Adler & Adler وهو أمتن عمل مطول في نقد فرضيات نظرية التطور الحديثة.

(٤) علىٰ التوالي من مدرسة العلوم البيولوجية في جامعة سيدني وقسم العلوم البيولوجية في جامعة ستانفورد.

(5) Birch, L. C. and Ehrlich, P. R. (1967) Evolutionary History and Population Biology. Nature, Vol. 214, p. 352.

لقد أكّد ماكس بلانك، الفيزيائي الألماني، في بعض كلامه أنه «لا يمكن أن يكون ثمة تعارض حقيقي بين الدين والعلم»[1]. وينبغي علىٰ القارئ أن يعير انتباهه إلىٰ قيد «حقيقي»، إذ بدونه تصبح دعوىٰ بلانك سهلة الدحض. لا يمكن أن تنشب معارضة «حقيقية» إلا بين نسخة خاطئة من الدين وعلم صحيح أو العكس (أو بين نسختين خاطئتين من كليهما). ويعيد كين ويلبر، فيلسوف الوعي الشهير وصاحب مشروع النظرة التكاملية للمعرفة الإنسانية، صياغة الفكرة فيقول: «هناك علم زائف أو كاذب بنفس قدر وجود دين زائف أو كاذب، والمعركة الوحيدة الجديرة بالاهتمام هي بين الحقيقي والزائف منهما، وليس بين العلم والدين»[2].

لقد لاحظ بول فييرابند، فيلسوف العلوم المثير للجدل، علىٰ نحو صحيح أن قول كمية كافية من الهراء في العلم يمكن أن يتحول مع القدر المناسب من المديح إلىٰ اكتشاف زائف[3]، والأمر نفسه ينطبق علىٰ الدين حين يقرر الإنسان القيام بذلك. أمام هذا المعطىٰ لا يمكن اعتبار كل صدام بين الدين والعلم صدامًا أبديًا بين حقيقتين، لأننا لا يمكن أن نستبعد من كليهما من يروج للهراء، سواء باسم الحق في الدين أو باسم الاكتشاف العظيم في العلم، لا سيما إن قبلنا اعتراف روبرت لانزا الشجاع -ولا أرىٰ سببًا لعدم قبوله- بأنه «تتوارىٰ مشكلة عميقة» وهي «فشلنا في صون العلم من نظريات ظنية تسللت إلىٰ التفكير العام وهي الآن تتنكر في زي حقائق»[4].

---

(1) Planck, M. (2001) The Mystery of Being. In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, Shambhala, Boston and London, p.161.

(2) Wilber, K. (2001) Of Shadows and Symbols. In Wilber, K. (Ed.) Quantum Questions:Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, Shambhala, Boston and London, p.20.

(٣) انظر: طغيان العلم، بول فييرابند، دلائل، ص١٤٦-١٤٧. وفيه يعتقد أن «الفيزياء مليئة بأحداث من هذا النوع».

(4) Lanza, R. and Berman, B. (2007) Biocentrism: How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe. BenBella Books, p. 14.

منذ زمن طويل قبل بلانك وويلبر، كان ابن تيمية، أحد علماء الإسلام المبرزين، قد تعرض بشكل موسع لمشكلة الصراع بين العقل والدين في عمله الإبداعي: «درء تعارض العقل والنقل». لقد كانت حجته المركزية أنه إذا بدا تعارض حقيقي بين الدين والعقل، فإن أحدهما، أو كليهما، لا بد أن يكون باطلًا. جادل ابن تيمية أن المعرفة المحققة والدين الحقيقي لا يمكن أن يتعارضا، وأن أحدهما يجب أن يكمل الآخر، غير أنه متىٰ تعارضا في نظرنا، فإن الخلل الحقيقي يكمن بصورة أو بأخرىٰ في فهمنا نحن[1].

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق/ محمد رشاد سالم. دار الفضيلة، ٢٠٠٨م.

لنبدأ بالمعضلات الدائمة، وأعتقد أن واحدة منها تفي بالغرض. أثار الفيلسوف البارز توماس نيجل ملاحظة كانت قد أقلقت داروين من قبل[١]، وكتب: «إن المذهب الطبيعي التطوري يقترح تفسيرًا شديد النقص لمعرفتنا، حين يتم تطبيقه علىٰ ملكات توليد المعرفة التي نعتقد امتلاكها»[٢]. ولذلك يتفق نيجل مع ألفن بلانتنجا أن «تطبيق النظرية التطورية علىٰ فهمنا لملكاتنا الإدراكية يلزم منه إضعاف ثقتنا بها»[٣]، كما يضيف بشكل صحيح أن «القصة التطورية تجعل سلطان العقل في موقف أشد ضعفًا»[٤]. إن هذه معضلات مزمنة لا يمكن حلّها من داخل الإطار الطبيعي التطوري، لأنها ببساطة نتيجة له. ولذلك ليس أمامنا إلا الاختيار بين المذهب الطبيعي naturalism والسكوت عن جميع مشكلاته وبين الإطار الذي يقترحه المذهب الألوهي theism والذي، خلافًا لنيجل[٥]، سوف يمدنا بمجال تفسيري أمتن يعيد الاحترام لعقولنا والثقة بأحكامنا.

أما التحديات -ونحن نتساهل في اعتبارها تحديات فقط- التي أخفق التطور الدارويني في تخطيها فكثيرة وعامل المساحة يفرض الانتقاء. في البدء

---

(١) بعث داروين في ٣ يوليو عام ١٨٨١م رسالة إلىٰ صديقه وليام جراهام William Graham قال فيها: «ينتابني دائمًا شك فظيع حول ما إن كانت قناعات عقل الإنسان، والذي بدوره تطور من عقول كائنات أدنىٰ، تتمتع بأي قيمة أو تستحق أدنىٰ ثقة». انظر: Darwin, F. (1911) The Life and Letters of Charles Darwin, Vol. 1, London, p. 285.

(2) Nagel, T. (2012) Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. Oxford University Press, p. 24.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧.

(٤) المصدر السابق، ص٢٨.

(٥) حاول نيجل أن يطور مسلكًا يتوسط المذهب الطبيعي والألوهي، ولكنه أخفق في ذلك، واعترف هو شخصيًا أنه مسلك بلا أساس. انظر ص١٢ و٢٦ من كتابه: Nagel, T. (2012) Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. Oxford University Press..

يمكن للمرء أن يدفع بأطروحة معقولة مفادها أن الأشكال المختلفة من التعقيد الكيميائي ذي الدرجة العالية من التنظيم يمكن أن تسدد ضربة قاتلة لكل من فكرة التدرج التطوري والآلية التنظيمية التي تعزىٰ إلىٰ الصدفة. يستشهد العديد من العلماء بمثال «الأحماض الأمينية» ليصيبوا النقطة الصحيحة. إن الأحماض الأمينية هي مركبات كيميائية تؤدي وظائف مهمة في أجسامنا. وتتكسر هذه الأحماض مكونة جزيئات البروتين، وهي تلعب دورًا حيويًا في شفاء العديد من الأمراض مثل مرض الزهايمر، السرطان، والإرهاق المزمن، وفشل القلب الاحتقاني، ويمكن استخدام المكملات الغذائية الناتجة منها لعلاج الصرع، والهربس البسيط، وفيروس نقص المناعة البشرية. وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن أنصار التطور يدعون أنه بسبب وجود إمكانية لاستنساخ الظروف اللازمة لإنتاج الأحماض الأمينية في المختبر[1]، فإن بإمكاننا أن نقول بثقة أن الحياة قد تطورت بطريقة مماثلة. قام فريد هويل، الفلكي وعالم الرياضيات الإنجليزي، بحساب الاحتمالات المؤيدة لهذا الافتراض وتوصل إلىٰ استنتاج شهير مفاده أن:

> «إن أحدًا لم يبين أن الترتيبات الصحيحة من الأحماض الأمينية، مثل الترتيبات التي في الإنزيمات، يمكن أن يتم إنتاجها بهذه الطريقة . . . غير أن العديد من العلماء قد قفزوا هذه القفزة من تكوين الأحماض الأمينية الفردية إلىٰ التشكيل العشوائي لسلاسل كاملة من

---

(1) Hoyle, F. (1983) The Intelligent Universe, London, p. 18-19. تجدر الإشارة إلىٰ أن وجهات نظر هويل حول أصل الحياة كانت مثيرة للجدل وأحيانًا كانت موضوع عمليات محاكاة ساخرة. لكن هويل ليس وحده في رفض مبدأ الصدفة. لقد بين علماء مثل «فون نيومان . . . فيغنر، لاندسبرغ، وموروويتز»، كما نقل ماير، بينوا رياضيًا أن التقلبات العشوائية للجزيئات «لم تكن لتسفر عن التعقيد الأدنىٰ المتطلب حتىٰ لإنشاء نظام استنساخ بدائي». انظر: Meyer, Stephen (2000) Evidence for Design in Physics and biology. In Science and Evidence for Design in the Universe, Behe, Michael et al., Proceedings of the Wethersfield Institute, Vol. 9, p. 80.

الأحماض الأمينية . . . لقد وصفت ذات مرة طريقة تفكير هؤلاء العلماء بأنها عقلية ساحة إلقاء المخلفات»[١].

إن النتائج الإحصائية التي حصل عليها هويل تقلل إلىٰ حد بعيد من احتمالات أن الحساء البدائي -إن كان له وجود أصلًا في أي وقت مضىٰ[٢]- كان شيئًا من قبيل الصدفة، وهذا علىٰ الرغم من أن هويل كان يسعىٰ إلىٰ دحض فكرة الحساء البدائي تمامًا. تزعم نظرية الحساء البدائي بأن الحياة قد تطورت من مزيج فوضوي من الخصائص الفيزيائية والكيميائية البدائية. وقد قام هويل وويكراماسنجي، أستاذ الرياضيات التطبيقية وعلم الفلك، بحساب الاحتمالات المؤيدة لهذا الافتراض، وقد اتضح أن تلك الاحتمالات ضئيلة جدًا:

«المشكلة هي أن هناك نحو ألفين من الإنزيمات، وفرصة الحصول عليها جميعًا في تجربة عشوائية هي جزء واحد فقط في $(١٠^{٢٠})^{٢٠٠٠} = ١٠^{٤٠,٠٠٠}$، وهو احتمال شديد التناهي في الصغر بشكل لا يمكن مواجهته حتىٰ لو كان الكون كله مكونًا من الحساء العضوي»[٣].

ويمكن كذلك إضعاف المبدأ التطوري للتقدم التدريجي نحو الكمال بواسطة المفهوم (القابل للجدل) والمتعلق بـ«التعقيد غير القابل للاختزال». فوفقًا لهذا المفهوم، البنىٰ المعقدة غير القابلة للاختزال هي بنىٰ لم يكن من الممكن إنتاجها من خلال التطور؛ لأن بناها البسيطة تتحدىٰ فكرة الظهور التدريجي إلىٰ حيز الوجود. ويوضح البروفيسور مايكل بيهي، عالم الأحياء الذي روج للفكرة المذكورة أعلاه، فيقول: «لقد اتضح أن أنظمة التعقيد غير القابل للاختزال تُعدّ

---

(١) المصدر السابق. ويشبه هويل مثل هؤلاء التطوريين بشخص ينتظر أن يقوم إعصار اجتاح ساحة مخلفات بتركيب طائرة من طراز بوينغ ٧٤٧ من المواد الملقاة في تلك الساحة (فريد هويل (١٩٨١) في Hoyle on Evolution. Nature، المجلد ٢٩٤، نوفمبر، ص١٢).

(٢) نسلّم بفكرة الحساء البدائي جدليًا فقط. وهل تستحق أكثر من ذلك وهي لا تزيد في أفضل الأحوال عن كونها فرضية؟

(3) Hoyle, F. and Wickramasinghe, N.C. (1983) Evolution from Space, London, p.24.

مصادر إزعاج لنظرية داروين؛ لأنها مقاومة لعملية إنتاجها بالشكل التدريجي، الذي يتم خطوة بخطوة الذي تصوره داروين»[١].

لكن العديد من العلماء، بما في ذلك «المؤمنين التطوريين» من أمثال كينيث ميلر وغيره، يرفضون قبول «التعقيد غير القابل للاختزال» كحجة صالحة لنظرية الخلق أو التصميم. ميلر، علىٰ سبيل المثال، وعلىٰ الرغم من كونه مؤمنًا بالإله، يجادل بأن «التعقيد غير القابل للاختزال» ليس سوىٰ «حجة كلاسيكية من القرن التاسع عشر ... أعيد وضعها في الغلاف اللامع للكيمياء الحيوية»[٢]، ثم ينتقل إلىٰ شرح كيفية ذلك. لكن ميلر وأنصاره قد قاموا بوضوح بشن حملة بحججهم علىٰ تفسير بيهي نفسه للتعقيد غير القابل للاختزال، وأنا أعتقد أن بإمكاننا الحصول علىٰ المزيد من هذا المفهوم إذا ما أمكننا تجاهل صيغة بيهي الخاصة وتطبيق الفكرة علىٰ مخطط أكبر للوجود.

إن الكثير من لوازم التعقيد غير القابل للاختزال تبدو متداخلة مع تلك التي يوحي بها مبدأ الانثروبية الغائي، والذي سنشرحه قريبًا بشيء من التفصيل. هذا المبدأ يقول لنا، من بين أمور أخرىٰ، أننا نوجد في كون يحتوي علىٰ قيم حرجة للغاية -أو «ثوابت» بحسب تعبير الفيزيائي جون بارو[٣]- والتي لو كانت مختلفة بأي شكل من الأشكال فإن الحياة كما نعرفها كانت ستغدو مستحيلة. وهذا يمكن أن يُعدّ مثالًا جيدًا (أو بالتأكيد صيغة أخرىٰ) للتعقيد غير القابل للاختزال، من جهة أن هذه القيم، مثل قيمة الجاذبية بين المجرات والجاذبية الموجودة علىٰ كوكبنا، لا يمكن أبدًا تخفيضها إلىٰ أقل مما هي عليه[٤]. وكما يوضح والتر

---

(1) Behe, Michael J. (2000) Design at the Foundation of Life. In Science and Evidence for Design in the Universe, Michael J. Behe, et al., Ignatius Press, San Francisco, p. 120.

(2) Miller, K. R. (2007) Finding Darwin's God, Harper Perennial, p. 134-135. لكن، إذا كان مفهوم التعقيد غير القابل للاختزال لا يزال مقنعًا، فإنه تجدر الإشارة إلىٰ أنني أستخدمه لإضعاف فرضية التقدم إلىٰ الكمال. ولم تكن نيتي استخدامه كحجة علىٰ وجود الله أو حتىٰ علىٰ مفهوم التصميم، لأن هذا الأمر يمكن إثباته بشكل مقنع بطرق أخرىٰ عديدة.

(3) Barrow, J. (2003) The Constants of Nature, Vintage Books.

(٤) ما لم نكن علىٰ استعداد لتصور كون يخلو من الحياة كما نعرفها الآن.

برادلي، الأستاذ الفخري في الهندسة الميكانيكية من جامعة تكساس، فيقول:

«إن أصل الحياة يبدو هو المثال الأكثر وضوحًا علىٰ التعقيد غير القابل للاختزال. إنني أعتقد أن علم الكونيات وأصل الحياة يوفران الأمثلة الأكثر صراحة ووضوحًا علىٰ التصميم الذكي في الطبيعة. وأنا مضطر إلىٰ أن أتفق مع التوكيد البليغ للتصميم بواسطة هارولد موروويتز (١٩٨٧): إنني أجد أنه من الصعب عدم رؤية التصميم في كون يعمل بهذا الشكل الممتاز. إن كل اكتشاف علمي جديد يبدو كأنه يعزز من هذه الرؤية للتصميم. وكما أحب أن أقول لأصدقائي، فإن الكون يعمل بشكل أفضل بكثير من أي درجة يحق لنا أن نتوقعها»[١].

حقًا، حتىٰ إذا تبنينا الاحتمال البعيد للغاية بأن الحياة والكون قد نشآ من الصدفة الأولىٰ، فإنه لا يمكننا تجريبيًا ولا منطقيًا تبني الطرح القائل بأن النظام الكائن بعد تلك النشأة -أو الأداء الهادف بتعبير لورانس هندرسون[٢]- والذي استمر علىٰ مدىٰ ملايين السنين كان أيضًا ولا يزال واقعًا تحت رحمة الصدفة. إنّ من المنطقي جدًا اقتراح أنّ ما بدأ بالصدفة يجب أيضًا أن تتخلله فترات منتظمة من الصدفة، أو علىٰ الأقل ومضات من العشوائية، علىٰ كل من النطاقين الأكبر والأصغر للكون. وهذا مستنتج من حقيقة أن احتمالات تحقق هذا الافتراض الأخير تبلغ بلايين الأضعاف مقارنة باحتمالات تحقق الاقتراح الأول (أنّ الحياة نشأت أولًا بمحض الصدفة)[٣]، لا سيما أنه يفترض بتاريخ الكون، وفقًا لمفهوم

---

(1) Bradley, W. L. (2006) Information, Entropy, and the Origin of Life. In Debating Design From Darwin to DNA. Edited by William A. Dembski and Michael Ruse. p. 350.

(2) Henderson, L. J. (1913) The Fitness of the Environment. Macmillan, New York, p.279.

(٣) وقد أظهرت الحسابات التي قامت بها شخصيات بارزة مثل كيرنز سميث، إيليا بريغوجين، وغيرهم أن احتمال الحصول علىٰ جزيئات حيوية كبيرة متسلسلة وظيفيًا بشكل عشوائي يُعدّ، وفقًا لبريغوجين، بالغ الصغر إلىٰ درجة الاختفاء حتىٰ علىٰ مقياس بلايين السنين. انظر: Meyer, Stephen (2000) Evidence for Design in Physics and Biology. In Science and Evidence for Design in the Universe, Behe, Michael et al., Proceedings of the Wethersfield Institute, Vol. 9, p. 73.

القانون الثاني للثيرموديناميكا، أن يؤول إلىٰ مزيد من الفوضىٰ، حيث أن أي زيادة محلية في التعقيد لا بد أن يكون قد صاحبها المزيد من الفوضىٰ في مكان آخر. في ظل هذه المعطيات، تساءل فريد سباير بشكل صحيح، كيف تأتىٰ للتعقيد أن يظهر ويتماسك بنفسه من الأساس؟[1]. إن النمط الدقيق الذي تستمر من خلاله الأشكال المختلفة من الحياة في تكرار عملياتها الأساسية يُعدّ مثالًا ممتازًا في هذا الصدد. وأقتبس هنا ملاحظة العالم الفذ إيليا بريغوجين:

> «منذ أول عملية انقسام خلوي وحتىٰ تشكيل الكائن الحي البالغ، من خلال التمايز إلىٰ خلايا متخصصة وتكون الأنسجة والأعضاء، يجب أن تتم كل الأحداث في الوقت والمكان المناسبين؛ وإلا فستكون النتيجة سلوكًا فوضويًا تمامًا يؤدي إلىٰ الموت»[2].

وما لم نكن نفترض أن أي حالة من العشوائية هي أمر واضح حقًا بدلًا من كونها حقيقية متوهمة، وأنها موجودة فقط لغرض غير معروف لنا، فمن المفترض ألا يتبقىٰ أمامنا سوىٰ نتيجة واحدة: أن لفظة الفوضىٰ هي مرادف آخر للفظة النظام! عندئذ، سنضطر إلىٰ القيام بعملية تأهيل شاملة لقاموس مصطلحاتنا، وأن نشك في، بل نتخلىٰ عن، ثقتنا بمخزوننا الحالي من المعرفة العلمية.

---

(1) Spier, F. (2010) Big History and the Future of Humanity. Wiley-Blackwell, p. 29.

(2) Prigogine, I. and Nicolis, G. (1977) Self-Organization in Nonequilibrium Systems, p. 20.

الصنع المتقن (التصميم): آية بينة

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾.

(القرآن العظيم)[١]

«لأن أُصدّق أقاصيص الأساطير، وما في التلمود والقرآن، أهون عليّ من تصديق أن الكون بجملته بلا مدبر عليم أوجده. ولذلك الله لا يصنع المعجزات لإفحام الإلحاد، لأن أفعاله العادية كفيلة بذلك».

(فرانسيس بيكون)[٢]

«وآياتُ الحَدَث في العالم أدل علىٰ المحدِث من علامات المعجزة علىٰ أنها من الله تعالىٰ».

(علاء الدين البخاري الحنفي)[٣]

في موضع سابق، رأينا قِدَم نزعة الإيمان بما فوق الطبيعة، وتغلغل هذه الظاهرة الإدراكية علىٰ نطاق واسع في المجموعات البشرية. يبدو أن هناك نزعة موازية في القِدَم لملاحظة وحدة النظام الكوني في العالم. وأيًا كانت المظاهر التي عبّرت عن هذه النزعة عبر التاريخ، فإن هذا لا ينفي رسوخها في التجربة البشرية. تشير أقدم الأدلة المتوفرة إلىٰ أساطير مبكرة في الفكر الإنساني للترجمة عن هذه النزعة؛ «فمثلًا تقدم لنا الميثولوجية الإغريقية»، كما يوضح البروفيسور أ. وولف، «شخصية «نيمسيس» (Nemesis)، الإلهة التي تكبح الأشياء الشاذة في

---

(١) [سورة ص: ٢٧].

(2) Bacon, F. (1859) The Essays: Counsels, Civil and Moral and The Wisdom of the Ancients. Boston: Little, Brown and Company. p. 107.

(٣) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٤، ص٣٢٤-٣٢٥.

الطبيعة وتسيطر عليها، وبهذا تكفل شيئًا من النظام في الكون» في مقابل الإله «بان (Pan) ذي الأقدام الماعزية والعقل الماعزي، وهو إله الفوضىٰ». وهكذا مضىٰ الإيمان بهيمنة النظام علىٰ الفوضىٰ، رغم الصراع بينهما، منذ فجر التاريخ الإنساني حتىٰ ليبدو، كما يقول وولف، «أن فكرة النظام في الظواهر الطبيعية كانت تماشي في نموها النظام في الجماعات البشرية»[1].

ربما تراجعت مفردة «النظام» في الخطاب العلمي الفلسفي المعاصر، لكن المفهوم نفسه يأبىٰ الزوال. المصطلح الذي اكتسب زخمًا خاصًا للتعبير عن هذا المفهوم اليوم هو مصطلح «التصميم»، والسياق العام الذي يتكرر فيه هذا المصطلح بشكل كبير هو سياق الحديث عن أطروحة «الضبط الدقيق» fine-tuning للكون. لكن، قبل الحديث عنها، لعلنا نثير حقيقة تاريخية مهمة، وهي أنه يُمكن إرجاع أطروحة «الضبط الدقيق» التي تعج بها الأدبيات الفلسفية والعلمية واللاهوتية المعاصرة إلىٰ التأملات المبكرة لعلماء الإسلام. إن هذه الأطروحة، والتي تطورت لاحقًا لتصبح حجة فلسفية قوية في السجال الفكري المعاصر، أسسها المسلمون القدماء تأسيسًا نظريًا واضحًا. يقول جعفر ياران، أستاذ فلسفة الدين بجامعة إسطنبول، ملخِصًا جذور نشأتها، ومبينًا سبق تفرد المسلمين بهذه الحجة:

> «يستعمل لاهوتيو الإسلام مفاهيم مثل الحكمة، والتصميم، والترابط، والتكامل، والتئامها المحكم ببعضها البعض كحقائق برهانية لإثبات الترتيب المتقن للعالم أجمع[2]. ليست حججهم من جنس الحجة الغائية الضيقة التي طرحها بيلي[3]، والتي تعتمد بشكل كبير علىٰ الجانب الوظيفي للكائنات الحية، لاسيما بعض أعضاء الجسد مثل

---

(١) انظر: عرض تاريخي للفلسفة والعلم، أ. وولف، آفاق، ٢٠١٧م، ص١٤.

(٢) تأمل مثلًا قول ابن جزي المالكي (١٣٤٠م): «فكون الوجود كله مرتبطًا بعضه ببعض دليل على أن مالكه واحد». انظر: القوانين الفقهية، دار ابن حزم، ص٣٠.

(٣) ويليام بيلي (١٧٤٣-١٨٠٥م) اللاهوتي والفيلسوف. استعمل مفهوم العلة الغائية لإثبات الخلق والتصميم، في عمله 'العلة الغائية الطبيعية'، ومثاله المشهور هو حجة صانع الساعة.

العين أو الأذن. إن حججهم أشبه بالحجة الأوسع التي طرحها تينانت[١]. واليوم، يشار في المعطيات العلمية الحديثة إلىٰ هذه الحقائق الكونية باسم «الضبط الدقيق للكون»، والحجة الجديدة المطورة من تلك الحقائق تسمىٰ «حجة الضبط الدقيق للكون» »[٢].

إن ثمة حالات من المواقف الإدراكية المرتبطة ارتباطًا إحصائيًا بميلنا الفطري لاستحضار حقيقة التصميم والانتصار لها. وضع عالم الرياضيات ويليام ديمبسكي معيار «التعقيد المخصوص» specified complexity، والذي يهدف إلىٰ رصد التصميم باعتباره ميزة لا لبس فيها من خلال أمثلة لا تحصىٰ في الحياة والكون. إن فكرة هذا المبدأ بسيطة لكنها عميقة جدًا، إن هذا المبدأ يقر حقيقة أن التعقيد، والحدوث، والتخصص هي صفات أصيلة في أي تصميم، مقارنة بالتلفيق الموهم للتصميم في الظاهر ولكنه ليس أصيلًا أو حقيقيًا[٣]. تجدر الإشارة إلىٰ أن ابن قيم الجوزية انطلق من منطق مماثل في هذا السياق، واستعمل تعبيرًا مشابهًا: «التخصيصات المتنوعة»، حين كتب: «ما في المفعولات من «التخصيصات المتنوعة» دال علىٰ إرادة الفاعل، وأن فعله ليس بالطبع بحيث يكون واحدًا غير متكرر»[٤].

قد تترك جرة الحبر تسقط عن طريق الصدفة علىٰ ورقة كبيرة رقعة سداسية الشكل لكنّ ذلك لا يشير إلىٰ التصميم. إنّ التصميم نتيجة نشاط هادف، كما هو الحال في عمل النحات الماهر. ونحن بطبيعة الحال نربط التصميم بالأنماط

---

(١) فريدريك تنانت (١٨٦٦-١٩٥٧م) اللاهوتي والفيلسوف. طرح الحجة الغائية الكونية بصورة موسعة لتفسير ظاهرة الكون والحياة. يعده البعض أول من أسس لفكرة التطوير أو التطور الإلهي.

(2) Yaran, Cafer S. (2004) Islamic Thought on the Existence of God: Contributions from Contemporary Western Philosophy of Religion. The Council for Research in Values and Philosophy, p. 35.

(3) Dembski, William A. (2000) The Third Mode of Explanation: Detecting Evidence of Intelligent Design. In Science and Evidence for Design in the Universe, Behe, Michael et al., Proceedings of the Wethersfield Institute, Vol. 9, p. 17-39.

(٤) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص٢٨.

القابلة للملاحظة. إن هذا الأمر لا يميز الجهد المبذول في إنتاج الأعمال البشرية فقط، ولكنه ينبعث بقوة أيضًا من أي حدث طبيعي يتسم بالتعقيد والتخصص الملاحظين. لذلك يصعب الجمع بين النظرة الإلحادية وقبول إملاءات العقل السليم، أو القواعد المستقاة من التجربة الإنسانية[1]. لما وجد عالم الكهوف الفرنسي نوربرت كاستريت كهوف مونتيسبان الواقعة تحت الأرض مثيرةً للاستكشاف، لم يكن ذلك ليقارن هنا بحماسه الهائل حين وجد جدرانها مزينة برسوم لأسود وأحصنة، إذ أدرك أنه أمام فن يعود لإنسان ما قبل التاريخ، والدرس هنا هو أن اكتشاف آثار الذكاء دائمًا أكثر إثارة للفضول من وقوف عَرَضِي علىٰ آثار للصدفة[2]، هذا علىٰ التنزل بأنها تتمتع بأي وجود حقيقي.

إن الملحدين أنفسهم يعترفون بأن إيمان المؤمنين بالخالق ناجم عن الخبرة المشتركة بشكل واسع، إن لم نقل شامل، بأن الكائنات المصمَّمة منبئة عن وجود مصمِّم أو «صانع متقن». ولكنّ سرعان ما يتحول الملحدون ليقولوا أن التمثيلات المستمدة من التجربة الإنسانية خادعة، ولا يمكن الاعتماد عليها، لأن الخالق المفترض مجهول تمامًا بالنسبة لنا، وأنّ ضرب قياسات تماثلية من حياة الإنسان لإثبات شيء غائب عنه هو، علىٰ أقل تقدير، وسيلة ضعيفة جدًا للجدال عن وجود الله. ولكن القائلين بهذا يغالطون أنفسهم لسببين.

أولًا، لا يمكن أن نطلق الأحكام من أي نوع، وجودية أو معرفية، سلبية أو إيجابية، إلا من خلال وسط التجربة الإنسانية. حتىٰ الملحدين يعلمون استحالة الحديث عن الله أو عن أي شيء آخر دون توسط من نوع ما للتجربة الإنسانية. أي أن حجج وجود الله، ولا سيما الحجة الكونية الإنسانية وحجج التصميم، متوافقة تمامًا مع منازع التجربة الإنسانية. ولمزيد من التوضيح، فإنّ حالات لا تحصىٰ من التجارب الإنسانية تبرر وجاهة حجج التصميم، لكن لا يمكننا العثور علىٰ مثال واحد من التجربة الإنسانية يُدلل بشكل مقنع كيف يمكن للتصميم، أو التعقيد المنظم أن يوجدا دون وجود مصمِّم/منظِّم ذكي أو عليم.

---

(١) سوف تعالج هذه النقطة لاحقًا في مبحث' :الخلق، الخبرة البشرية، وتمهيد الفطرة.'

(2) Wilson, C. (1971) The Occult: A History, Random House, (digital ed.), p. 15

تأتي الخطوة التالية للملحد من خلال الاحتجاج بالتطور من أجل إظهار كيفية دلالة التكيف والانتقاء الطبيعي، كما سيزعم، علىٰ إيجاد تصميم ظاهري، دون وجود مصمم. لكن هذه حجة ضعيفة جدًا؛ **أولًا**، بسبب أن التكيف والانتقاء الطبيعي يمكن بسهولة تصورهما كمثالين يجسدان التصميم الرائع. وما أعنيه بالتصميم في هذا السياق هو تصميم أكثر تعقيدًا وديناميةً وتنوعًا من القوانين المنطبقة علىٰ مثال ساعة ويليام بيلي الجامدة. مجادِلين من منظور وثيق الصلة، يعتقد نيل أورميرود وبرنارد لونرجان والعديد من الفلاسفة، أن «الانضباط الإحصائي بالقوانين لا يلغي واقعية التصميم في الكون. إنه بالأحرىٰ يحدد نمط هذا التصميم، وهو تصميم محتوىٰ ضمن مفهوم الاحتمالية الطارئة»[1]. لقد عبر الملحدون التطوريون، من أمثال ستيفن غولد ودوكينز والكثيرين غيرهما، وبشكل واضح عن تعجبهم من عظمة وروعة «وأناقة التصميم البيولوجي»[2]. وغني عن القول أنه لا يمكن لعاقل أن يندهش لخليط هلامي غير مفهوم من الأحداث غير المترابطة. ويحقق هذا التأكيد الأخير شرعيته أيضًا من الحقائق البديهية للتجربة الإنسانية.

ثانيًا، إن مصطلح «الانتقاء الطبيعي»، هو بالأحرىٰ عبارة عن تناقض في الدلالة. فالانتقاء عملية قيام باختيار، وصفة «الطبيعي» تلعب دورًا تجميليًا فقط، ولا تقلل حتىٰ من سلبيات التوابع المترتبة علىٰ العبارة المذكورة. إن عبارة «الانتقاء الطبيعي» تلاعب خادع بالألفاظ. فهو لا يستطيع تفسير القضايا النهائية لما يشير إليه، كما أوضح بروفاين في اقتباس سابق، كما أنه لا يستبعد وجود «اختيار ذكي»، بل إنه يوحي بذلك أصلًا. والأهم من ذلك، أنه لا يستطيع الإجابة عن السؤال «لماذا هناك شيء بدلًا من لا شيء؟»[3]. وكما عبر مارتن ريس، المختص في مجال الفيزياء الفلكية، بشكل وثيق الصلة: «قد يتمكن المنظرون، في يوم من الأيام، من كتابة معادلات أساسية تحكم الواقع المادي.

(1) Ormerod, N. (2005) Chance and Necessity, Providence and God, Irish Theological Quarterly; 70; p. 273.

(2) Dawkins, R. (2006) The Blind Watchmaker, Penguin, p. 15.

(3) Flanagan, O. (2007) The Really Hard Problem: Meaning in a Material World, MIT Press, p. 190.

لكن الفيزياء لا يمكن أبدًا أن تفسر ما «ينفخ الروح» في المعادلات، فيمنحها الطبيعة الحقيقية في الكون الحقيقي»[1]. إنّ مصطلحات من مثل التكيف، والانتقاء الطبيعي، والطفرات الوراثية لا ترهب المسلمين العالِمين، الذين هم علىٰ معرفة جيدة بالقرآن ومعاني صفات الله، الحكيم، مبدع كل شيء، بما في ذلك قوانين التطور. إذ من «دون الإله»، يقول جون بلاكي، «سيصبح التطور أو استمرارية الطبيعة أو الانتقاء الطبيعي أو الحفاظ علىٰ الطاقة، أو أيًا من غيرها من العبارات السائدة في وقت ما، مجرد جعجعة بلا طحن، وتخيلات لعلم يسمىٰ كذبًا بأنه علم»[2].

انطلاقًا في الحكم من التجربة الإنسانية، عملية الانتقاء، وخصوصًا حيث تكون عمليات انتقاء شديدة التعقيد، هي خاصية ينسبها المرء بشكل طبيعي إلىٰ عملية اختيار تتصف بالذكاء[3]. وفي الواقع، نحن البشر نقوم بأداء أمثلة لا تحصىٰ من عمليات الانتقاء الطبيعي. إنّ شخصًا يعاني من العطش الشديد «سينتقي انتقاءً طبيعيًا» كوبًا من الماء حتىٰ لو كان ثمة عدة أنواع أخرىٰ من السوائل الصالحة للشرب. ولكن هل يعقل (أو حتىٰ يُعدّ طبيعيًا!) أن يقال بأنّ فعل الانتقاء الذي حدث للتو لم يكن اختيار كائن ذكي؟ إنّ قرص عسل النحل عبارة عن قطعة رائعة من العمارة «الذكية»، ولكل خلية، تقوم النحلة (بشكل غريزي، لاحظ!) بالانتقاء الطبيعي لكل من المادة والشكل والأبعاد الصحيحة. منذ لحظة وجوده، كان النحل يقوم بهذا الأمر بشكل طبيعي؛ إنها ليست عملًا صناعيًا، ولم ينتظر النحل حتىٰ يصبح هذا الأمر طبيعة ثانية له بكثرة التكرار! إذن، فحتىٰ في عالم الحيوان، العالم الأكثر طبيعية الذي يمكن للمرء أن يفكر فيه، تنبثق آثار التصميم من شكل ما من أشكال الذكاء[4].

---

(1) Rees, M. (2000) Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe, Basic Books, p. 131.

(2) Blackie, John S. (1878) The Natural History of Atheism, New York, p. 253.

(٣) أو بالعلم والحكمة، في الخطاب الإسلامي القرآني.

(٤) انظر: Macmullin, E. (1988) Natural Science and Belief in a Creator: Historical Notes. In Russell, R. J. et al. (eds.) Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding, Vatican Observatory - Vatican City State, p. 68.

لذلك اعتقد بيير تيلار دي شاردان (ت١٩٥٥م)، فيلسوف اللاهوت والجيولوجي الفرنسي المتخصص في حفريات ما قبل التاريخ، أن التفسيرات التي تطرحها نظرية التطور الداروينى بواسطة الانتخاب الطبيعي، والطفرات، ولواحقها، قاصرة عن تفسير عدد من الخصائص الأساسية جدًا في العملية التطورية، لا سيما المتعلقة بطبيعة وجهتها. وأعتقد أيضًا أن المرء بحاجة إلىٰ افتراض «مكون عقلي»، أو افتراض ذكاء من نوع ما متأصل في العملية، قادر علىٰ معرفة الفرص المتاحة بفعل الطفرات والاختيار من بينها. إننا لم نعد بحاجة إلىٰ مثال ويليام بيلي «الاصطناعي»؛ فقد قامت النحلة بهذه المهمة لأجلنا. ومع ذلك نؤكد للذين يصرون بعناد علىٰ أن التطور قد قضىٰ علىٰ تفسير بيلي إلىٰ غير رجعة، نؤكد أن الأمر ليس بهذه البساطة، إن لم نقل السطحية. جادل الفيلسوفان البارزان الكسندر بروس وريتشارد جيل، في فصل: «الحجج الكونية وحجج التصميم» من كتاب: «المرجع في فلسفة الدين» بأن:

> «التفسير الداروينى لا يسدد ضربة قاضية للحجج التي من جنس حجج بيلي. أولًا؛ لأن التطور لا يعمل شيئًا لتفسير لماذا كان هناك كائنات حية علىٰ الأرض من الأصل، ذلك أن التطور لا يعمل إلا بعد ظهور شيء يتمتع بآلية لإعادة إنتاج نفسه: إنه لا يفسر ما سوف تؤول إليه هذه الأشياء. وثانيًا، لأننا نفترض في الوهلة الأولىٰ أن أي كائن يعيد إنتاج نفسه، لا بد أن يتمتع بحد أدنىٰ من التعقيد»[1].

إنّ علامات التصميم الذكي لا تشير فقط إلىٰ النظام الكوني، ولكنها تؤكد أيضًا علىٰ معنىٰ غائي كامن وأساسي[2]. «لكن بمجرد أن ترىٰ أنّ احتمال نشوء

---

(١) انـظـر: Pruss, A. and Gale, R. (2005) Cosmological and Design Arguments. In Wainwright, W. (Edit) Handbook of Philosophy of Religion, Oxford, p. 130.

(٢) لاحظ جريجوري بيتسون (١٩٠٤-١٩٨٠)، عالم الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الشهير، أنه «حتىٰ داروين نفسه قد كتب من وقت لآخر حول الانتقاء الطبيعي بعبارات كادت تنسب إلىٰ هذه العملية خصائص التعالي والهدف» (جريجوري بيتسون، (٢٠٠٠) في Steps to an Ecology of Mind، إصدار University of Chicago Press، ص. ٤٧٢).

الحياة عشوائيًا ضئيل لدرجة تجعل مفهوم العشوائية سخيفًا»، يقول هويل، «يصبح من المعقول أن تعتقد أن الخصائص المحبذة للفيزياء التي تعتمد عليها الحياة مقصودة في جميع جوانبها»[١]. يجب ألا تمر حقيقة أنه يمكننا الحديث عن الخلايا الحية باعتبارها تحتوي علىٰ «مضخات ورافعات ومحركات ودوارات وتوربينات ودافعات ومقصات وأدوات أخرىٰ كثيرة مألوفة من ورشة عمل الإنسان»[٢] دون وقفة تأمل جادة. لماذا نحن قادرون علىٰ ملاحظة وتسمية هذه الظواهر، حتىٰ علىٰ مستوىٰ درجات من المقاييس لا متناهية في الدقة، وبشكل شديد الأريحية؟ إنّ هذه القدرة الفعالة علىٰ نقل اللغة اليومية الشخصية إلىٰ عالم الحقائق غير الشخصية، دليل واضح علىٰ أن التجربة الإنسانية والكون ليسا مترابطين فحسب وإنما موجهان عمدًا نحو التعايش بصورة ذات هدف ومعنىٰ. إن هذا استنتاج بديهي إلىٰ درجة تجعل أي محاولة لاستدعاء المصادفة ضربًا جليًا من السخافة.

منذ زمن ليس ببعيد، كان الكثير من التطوريين يعدون «التصميم الذكي» هراءً دينيًا يثار لتعليل الثغرات غير القابلة للتفسير في قصة الخلق، ومن هنا جاءت الفكرة الهادفة إلىٰ الازدراء والتنقص: «إله الفجوات»[٣]. ولكن منذ ذلك الحين، تغيرت وجهات النظر بشكل كبير والتطوريون اليوم، كما أشار عالم الأحياء التطوري ستيفن جاي غولد ذات مرة، هم علىٰ قدم المساواة مع

---

(1) Hoyle, F. and Wickramasinehe N.C. (1981) Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism. Touchstone Book, Simon and Schuster, Inc. New York. 141.

(2) Davies, P. (2007) The Goldilocks Enigma: Why is the Universe Just Right for Life?, Penguin, p. 218.

(٣) لقد وُضع هذا المصطلح لوصف «الميل إلىٰ افتراض الفعل الإلهي ببساطة لملء الفجوات في المعرفة العلمية، علىٰ سبيل المثال في تفاصيل الآليات التطورية». (Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, p. 159. Oxford University Press, 1996). حين يتمسك الموحدون باعتقادهم، فإنهم يتهمون علىٰ عجل «بالتمني والهروب من الواقع والأمل في راحة البال»، يقول هوستن سميث. (Smith, H. (2000) Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief, HarperCollins, p. 31)

المتصرين لنظرية الخلق من جهة القبول بمعقولية أطروحة التصميم[١].

إنّ أقوىٰ الحجج -بل وأكثرها وضوحًا وتوفرًا للإنسانية علىٰ مر العصور[٢]- التي يمكن توجيهها ضد نظريات الصدفة والتخمين الدارويني، هي «الحجة الإنسانية الغائية». تطرح هذه فكرة أن الصفات الأساسية والخصائص الفيزيائية الحيوية للكون الذي نعيش فيه قد تم ضبطها بتوافق دقيق، أو تنسيقها بطريقة تسمح في نهاية المطاف بوجود كائنات ذكية مثلنا، وأيضًا بالحفاظ علىٰ تلك الكائنات. وتؤيّد الجدلية أكثر باثنتين من الحقائق التي لا يمكن إنكارها:

* إنّ البشر يتمتعون بقدرة معقدة للغاية علىٰ الملاحظة والاستكشاف والقياس.

* والكون في المقابل موجود أصلًا علىٰ نحو يفسح المجال للإنسان للملاحظة والاستكشاف والقياس.

وكما عبر بول ديفيز،عالم الكونيات ومدير مركز Beyond في جامعة ولاية أريزونا، بأسلوب بالغ الجلاء: «إنّ العالم عقلاني وقابل للفهم في نفس الوقت، وكثيرًا ما يُعبر عن هذا «بمبدأ العلة الكافية»، الذي ينص علىٰ أن كل شيء في العالم قد وجد علىٰ حالته لعلة ما»[٣]. ويُقر فيلسوف العقل والأخلاقيات توماس نيجل بهذه الحقيقة، رغم مقته الشخصي الشديد لفكرة الإيمان بالله، ويعتقد أنها سمة جوهرية من سمات الكون، وفي هذا يقول:

«ليس من قبيل المصادفة أن العالَم يتيح نفسه للفهم.
من وجهة النظر هذه، علاقة العقل بالنظام الطبيعي علاقة

(1) Gould, S. J. (1971) D'Arcy Thompson and the Science of Form, New Literary History, Vol. 2, No. 2, Form and Its Alternatives, (Winter), p. 232, Published by: The Johns Hopkins University Press.

(٢) قال جون د. بارو أن المجادلين عن التصميم الذكي قد استقوا بوضوح «أمثلتهم من صور التكيف الرائعة الظاهرة في العالم الطبيعي ... مصممة خصيصًا للمخلوقات التي كانت ستنشأ في ذلك العالم». لذا كانت حججهم «شديدة الوضوح وسهلة الفهم والتقدير». (Barrow, J. (2005) Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation, Vintage Books, p. 118).

(3) Davies, Paul (1992) The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning, Penguin, p. 162.

> مُضاعَفَة، إذ إنه موجود علىٰ هيئة تأذن بظهور كائنات واعية تمتلك عقولًا، كما إنه علىٰ هيئة تجعله مفهومًا لكائنات من ذلك النوع ... إن هذه سمات أساسية للكون، وليست ظواهر هامشية ناشئة عن تطورات عرضية يجري تفسيرها الصحيح بخطاب لا يتضمَّنُ أي إشارة إلىٰ العقل»[١].

إن هذه الملاحظة الحرجة هي التي تجعل مقولة الوجود بالصدفة مقولة بالغة التفاهة، وغير قابلة للتصديق، وذلك لسبب بسيط وعميق في آن معًا وهو أن الصدفة تفشل كليًا في تزويدنا بتفسير شاف لظاهرة المعنىٰ عند دراسة الكون، وفي هذا يقول إدغار أندروز، البروفيسور الفخري في علوم المواد بجامعة لندن: «فلو عدم الإله، وكان الإنسان مجرد صدفة عرضية للتطور، لم يكن هناك أدنىٰ سبب لقدرتنا علىٰ استجلاء معنىٰ، فضلًا عن معرفة، البنية الرياضية للكون»[٢].

ومن الحقائق التي لا تزال تمثل كابوسًا للكثير من الملاحدة التطوريين، الفارق الواضح الذي يمكن تمييزه بين العلة الواحدة النهائية لأي عملية طبيعية، وبين العملية أو الآلية نفسها. يسلط المفكر الإسلامي وحيد الدين خان الضوء بصورة متبصرة علىٰ مكمن الخطأ في هذا التصور:

> «فكر في قاطرة سكك حديدية تسارع علىٰ امتداد القضبان. كيف تدور عجلاتها؟ إذا حاولنا الإجابة علىٰ هذا السؤال من خلال دراسة الأجزاء المختلفة من المحرك وتحركاتها، فإننا سنتوصل إلىٰ استنتاج مفاده أن حركة العجلات هي امتداد لعمل آلية القاطرة الميكانيكية. ولكن هل سيكون مُبَرّرًا أن نعتقد بأن العلة (الرئيسة) لحركتها هي المحرك وأجزاؤه المختلفة؟ من البديهي أننا لن نكون

---

(1) Nagel, T. (2012) Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. Oxford University Press, p. 17

(2) Andrews, E. (2009) Who Made God: Searching for a Theory of Everything, EP Books, p. 144

كذلك. يجب علينا أولًا النظر في دور كل من المهندس الذي صمم المحرك وسائق القاطرة أو المحرك الذي أطلقه إلىٰ وضع الحركة. فدون وساطة أولئك الفاعلة، لا يمكن للمحرك أن يوجد، أو أن يتحرك. ليس المحرك وأجزاؤه إذن الواقع النهائي. إنّ الواقع النهائي هو العقل الذي أتىٰ بالمحرك إلىٰ حيز الوجود، ويشغله كما يشاء»[١].

إنّ أولئك الذين يرغبون في دس رؤوسهم في الرمال، لن يروا شيئًا سوىٰ الظلام. وأمّا أولئك الذين يسعون باتّقاد خلف الآيات، ووراء الحقيقة، فإنهم، وببساطة، لن يروا شيئًا سوىٰ النور. إنّ هذه العلاقة ذات المغزىٰ والأهمية بين الباحث والمبحوث، وبين المستكشف وما يستكشفه، وبين الملاحِظ (الإنسان أو الذات) والملاحَظ (الموضوع)، تدفعنا إلىٰ الاعتقاد بوجود «إرادة عظمىٰ» وراء مخطط الأشياء. يبدو أن برتراند رسل، رغم اختلافنا الجذري معه في أمور عديدة، شهد هذا المعنىٰ بنفسه فكتب:

«انصرمت أحقاب والشمس تشرق وتغرب، والقمر يقبل ويدبر، والنجوم تشع في ظلمة الليل، غير أن هذه الأشياء لم تُفهم إلا مع مجيء الإنسان. في العالم الكبير للفلك وفي العالم الصغير للذرة، أزاح الإنسان الستار عن أسرار كان سيُعتقد ربما أن اكتشافها متعذر»[٢].

حقًا، نحن لا نعيش في الكوكب المناسب فحسب، بل إننا موجودون أيضًا في كونٍ يتسم بالحفاوة والضيافة، بل، أكثر من ذلك، إن تفاصيله الجمالية وذائقتنا الإنسانية ليلتقيان في منتصف الطريق. «أن تستلقي بمفردك في العراء علىٰ جبال ليلة ساكنة»، يقول المؤرخ الطبيعي جون ميور، «وأن تحرك شجنك تلك الرسائل الصغيرة الصامتة القادمة من السماء، لهي تجربة أثيرة، وإن بهاء تلك اللمسة من نوع لا قِبَل لأحد بنسيانه»[٣]. مع ذلك، قد لا تحرك خاطرة ميور

---

(1) Khan, Wahiduddin M. (2002) Religion and Science, Goodword Books, p. 49-50.

(2) Russell, B. (1956) Portraits from Memory, and Other Essays. Simon and Schuster, p. 238.

(3) Muir, J. (1970) Steep Trails. Norman S. Berg, Publisher, p. 75.

-المتوفىٰ ١٩١٤م- سوىٰ القليل من الناس اليوم ممن لا زالوا يحتفظون بحس جمالي مرهف ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١]. مع نضوب المشاعر وفتور الأحاسيس، لا نملك إلا الرجوع علىٰ مضض للحقائق الصلبة، ولتكن هذه المرة إلىٰ الوظيفة الحيوية للثوابت الكونية. لو كان ثابت بلانك، علىٰ سبيل المثال، ذا قيمة مختلفة قليلًا، فإنّ الكون كله سيكون مختلفًا عما هو عليه، وهو ما يعني أنّ الحياة الذكية (البشر) لم تكن لتنشأ في كون مختلف بشكل كبير. ولو كانت الجاذبية أقوىٰ بكثير مما هي عليه، فإن النجوم كانت ستستنفد وقودها الهيدروجيني بشكل أسرع بكثير، ولم يكن للحياة كما نعرفها أن تظهر في كون نجومه «تموت صغيرة». أو لو أنّ «القوة الشديدة» التي تربط أنوية الذرات معًا كانت أقوىٰ مما هي عليه، فإن أنوية الهيليوم كانت ستطغىٰ علىٰ الكون، ولم يكن سيبقىٰ شيء من الهيدروجين، ودون الهيدروجين لا ماء، ودون الماء لا يمكن أن توجد الحياة كما نعرفها[1]. ولاستكمال النقاش حول الحجة الإنسانية، نقتبس كلمات برونو غيدردوني، عالم فلك فرنسي اعتنق الإسلام قبل عدة سنوات. يقول غيدردوني:

> «من الناحية التاريخية، استُخدم اتساع الكون كحجة ضد الدين؛ وتقول الحجة إنّه إذا كان الكون بهذا الاتساع، فإن الإنسان عبارة عن لا شيء ومفهوم الأديان المنزلة من السماء علىٰ هذا الكوكب الصغير الذي نعيش فيه يُعدّ غير منطقي. ونحن نعرف الآن أنّ عمر الكون وحجم الكون المرئي يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بوجودنا علىٰ الأرض. إنّه لم يكن من الممكن أن نوجد علىٰ كونٍ مختلفٍ في العمر والحجم. إن قِدم عمر الكون ضروري لتخصيب العناصر الثقيلة، وهو أمر ضروري لتشكيل الكواكب وظهور الحياة. وحجم الكون هو نتيجة لعمره،

---

(1) Betty L. and Cordell B. (2001) The Anthropic Teleological Argument (edit.). In Peterson, M. Et al. (editors) Philosophy of Religion, Oxford University Press, p. 221.

أيضًا انظر: Barrow, John D. (2003) The Constants of Nature, Vintage Books, p. 141.

وبذلك فإننا بحاجة إلىٰ هذا الفضاء من حولنا وهذه الفترة الزمنية من ورائنا لكي يمكن أن نكون هنا الآن علىٰ وجه الأرض»[١].

حقًا، إن جلالة الحدث، في تقدير بيل برايسون، أكبر مما نتصور:

«لكي تكون هنا، كان علىٰ تريليونات من الذرات الهائمة أن تلتقي بطريقة دقيقة وفق تسخير آسر ينتهي بوجودك. إنه ترتيب خاص بلغ من الدقة مبلغًا عظيمًا، لم يُجرَّب من قبل ولن يوجد إلا مرة واحدة»[٢].

من أجل هذا خلص لويس ستافورد بيتي وبروس كورديل، في تحليلهما النهائي لجدلية الغائية الإنسانية، إلىٰ أن «. . . المبدأ الإنساني يقدم لنا حجة قوية محتملة لوجود ذكاء كوني خلاّق»[٣].

❃ ❃ ❃

من المؤكد أن رفض مفهوم التطور، بكل ما يوحي به، سيقدم مثالًا جيدًا علىٰ التخلص من الغث والسمين بلا تمييز. سواء رضينا بذلك أم لا، التطور في أعم معانيه حقيقة من حقائق الحياة، ولكن أي نوع من التطور نتحدث عنه هنا؟ إن عددًا لا يحصىٰ من الظواهر يعرض أشكالًا مختلفة من التطور، من اللغة إلىٰ الثقافة إلىٰ الأيديولوجيات إلىٰ النظم الاقتصادية إلىٰ الجينات إلىٰ الكائنات الحية إلىٰ النظام الشمسي وإلىٰ المجرات. وقد خضعت كل هذه المجالات -عبر العصور- لأنواع عديدة من التطور. وبشكل عام، القرآن لا يرفض التطور علىٰ هذا المستوىٰ من العموم؛ لأنه لا يزيد عن القول بأن كل شيء حولنا يتغير بصورة أو بأخرىٰ. ولذلك أنبه علىٰ أني حين أتحدث عن المعنىٰ المقبول للتطور فإنما أتحدث عن المعنىٰ الذي لا نزاع فيه بين الجميع، والذي أشار إليه وليم ديمبسكي

---

(1) Guiderdoni, B. (2001) Reading God's Signs. In Faith in Science: Scientists search for truth, Edited by W. Mark Richardson and Gordy Slack, Routledge, London and New York, p.75.

(2) Bryson, B. (2004) A Short History of Nearly Everything, p. 17.

(3) Betty, L. and Cordell, B. (2001) The Anthropic Teleological Argument. In Peterson, M. Et al. (editors) Philosophy of Religion, Oxford University Press, p. 224.

وجوناثان ويلز بقولهما: «بعض معاني التطور لا نزاع فيها، مثل كون الكائنات الحية تتغير مع الوقت، وأنها قادرة علىٰ التكيف مع الظروف البيئية المتغيرة، أو أن التواترات الجينية قد تتفاوت ضمن مجموعة سكانية ما»[1]. وبالتالي سيشمل هذا المعنىٰ العام ما ذكره القرآن من أنّ البشر قد خُلقوا في مراحل مختلفة[2]، وأنّهم منتقلون ولا بد من حال إلىٰ أخرىٰ[3]. كذلك سيشمل الحديث عن الآثار الكونية والطبيعية لعدد من أسمائه وصفاته مثل اسم «الباري» [الحشر: ٢٣-٢٤] والذي يعني تقريبًا مُدبّر الأشياء من وجودها إلىٰ أشكالها النهائية بما يمنحها صورها الخاصة التي تميزها عن بعضها البعض. ولذلك يقول العالم النحوي المفسر أبو إسحاق الزجَّاج (٨٥٥-٩٢٣م) في شرح بديع لمعنىٰ هذا الاسم العظيم:

> «البرء خلْق علىٰ صفة، فكل مبروء مخلوق، وليس كل مخلوق مبروءًا؛ وذلك لأن البرء من تبرئة الشيء من الشيء، من قولهم: برأت من المرض، وبرئت من الدين، أبرأ منه، فبعض الخلق إذا فصل من بعض سمي فاعله بارئًا ... قال أبو علي: هو المعنىٰ الذي به انفصلت الصور بعضها من بعض»[4].

وسيشمل أيضًا عموم معنىٰ التطور الذي أتبناه حديث القرآن عن النواميس المعبرة عن التغيُّر مثل التصريف[5]، والتقليب[6]،

(1) Dembski, W. and Wells, J. (2008) The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems, The Foundation for Thought and Ethics, p.xix

(٢) [نوح: ١٣-١٤].

(٣) [الانشقاق: ١٩].

(٤) تفسير أسماء الله الحسنىٰ، أبو إسحاق الزجاج، تحقيق/ أحمد الدقاق، دار الثقافة العربية، ص٣٧. وفي تفسير قوله تعالىٰ في سورة الحشر ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ قال المفسّر الطاهر بن عاشور: «وإنما ذُكرت هذه الصفات متتابعة لأن من مجموعها يحصل تصور الإبداع الإلهي». انظر: التحرير والتنوير (١٢٥/٢٨).

(٥) [الفرقان: ٥٠]، و[البقرة: ١٦٤].

(٦) [النور: ٤٤].

والتدبير[1]، والحساب[2]، والإحصاء[3]، والإهلاك[4]. فالحاصل أن التغير من وجهة النظر الإسلامية سمة أساسية من سمات الحياة. ومقولة هيراقليطس بأن «التغيير هو الثابت الوحيد»، والتي يصادف أنها تحمل الكثير من الحقيقة، يقرها القرآن إلىٰ حد بعيد. مع ذلك، تجدر الإشارة إلىٰ أن التطور هو أكثر من مجرد تغيير، والعديد من جوانبه وآلياته تبدي بلا شك تعقيدًا شديدًا علىٰ مختلف المستويات والمراحل. ولكن لماذا يجب أن يؤدي التطور إلىٰ استبعاد التصميم عندما تكون درجة الإقناع مساوية (بل في واقع الأمر أكبر) بأن يُنسب تطور الحياة والكون لإرادة ذكاء أعلىٰ؛ أو كما قال هنري باروز:

> «أليس أكثر منطقية وعقلانية أن نعتقد أن تميز الأنواع وتطور الأشكال العليا من الأشكال الدنيا، خلال جميع المراحل العديدة لتلك العملية قد تم توجيههما وحسمهما وتنفيذهما من قبل عقل يستخدم، دائمًا، وسائل وقوىٰ طبيعية، لتحقيق نتائج طبيعية ولكن هادفة بدرجة منقطعة النظير، من أن نعتقد أن تلك النتائج قد تم إنتاجها عن طريق الصدفة، أو التحيز الأعمىٰ للمادة غير الواعية؛ أو بالفعل غير الطبيعي لقوة غير مسؤولة وغير عاقلة؛ أو، أخيرًا، من خلال الطريقة المستحيلة العصية علىٰ التصور «لالتقاء الذرات بمحض المصادفة؟»[5].

في هذه المرحلة، أعتقد أنه من المهم أن نتوقف ونبين مواضع التوافق التام للإسلام والتطور. فكما ذكرنا في وقت سابق، الإسلام والتطور، بأوسع معاني الأخير، متوافقان بشكل قابل للتوضيح. ونحن الآن بحاجة لشرح كيفية توافق الإسلام مع بعض المفاهيم الأساسية التي يقترحها التطور بالمفهوم الداروين.

---

(١) [يونس: ٣؛]، [يونس: ٣١]؛ [الرعد: ٢].

(٢) [التوبة: ٩٦]، و[يونس: ٥].

(٣) [النبأ: ٢٩].

(٤) [القصص: ٨٨].

(5) Barrows, H.D. (1904) Cosmos or Chaos? Theism, or Atheism? p. 14.

فوفقًا للقرآن [القصص: ٦٨]، يفعل الله شيئين: يخلق ما يشاء، ويختار من خلقه. والكلمة التي تشير إلىٰ «الانتقاء» هي «يختار». ومن الجدير بالملاحظة أن كلا الفعلين الدالين علىٰ الخلق والاختيار مستخدمان بصيغة المضارع: يخلق ويختار، في إشارة إلىٰ اثنين من مظاهر عمل الله المتواصل في شؤون الكون. وبذلك، فإن الإسلام لا يرفض مفهوم الانتقاء، وإنما يرفض عزوه لغير فعل الله في التحليل النهائي للأمور. إن الإسلام يرفض الادعاء بأن الانتقاء من اختراع الطبيعة فحسب، مما يعني أنّ الإله غير ذي صلة بالأمر. لكن الانتقاء ليس حقًا «عشوائيًا»، رغم ما توحي به العديد من كتب علم الأحياء مشهورة دون تحفظ. وعندما يقول بعض علماء الأحياء «عشوائي»، فهم يعنون أنه لسبب ما «غير معروف أو غير واضح» تستمر المعلومات الجينية الموجهة لعملية الانتقاء في التغير. وهم يعرفون أن التغيير يحدث، وأنّ له وظيفة يقوم بها، لكنهم لا يستطيعون تفسير التحولات المفاجئة في المعلومات الوراثية، وكيف أنها تهيئ الانتقاء لكي يتصرف بطريقة معينة.

دعونا نتحدث قليلًا عن مفهوم المعلومات الجينية، التعليمات المدهشة التي توجه عملية الانتقاء عبر المكان والزمان[١]. مرة أخرىٰ، لا تمر هذه التفصيلة دون ذكر في القرآن. في الآية ٥٠ من سورة طه، يُذكر أنه بالإضافة إلىٰ أنّ الله أعطىٰ كل شيء خلقه (تكوينه وطبيعته)، فإنه أيضًا أعطىٰ كل شيء «هداية» (إرشادًا وتوجيهًا). في جوهره، الانتقاء الطبيعي -متىٰ فسرناه بمطلق الاختيار- خير مثال علىٰ التوجيه المعلوماتي، ووفقًا للقرآن، يتم ترميز مثل هذه المعلومات ودمجها من أجل تيسير أمر الطبيعة. ومن المثير للاهتمام، أن كلمة «التوجيه» guidance -المقابل الحرفي لكلمة «هدىٰ» في العربية- قد أكد عليها داروين في كتابه «أصل الإنسان» أكثر من ٣٤ مرة[٢]. لقد كان جريجوري بيتسون، عالم

---

(1) Maynard, J. and Szathmary, E. (1999) The Origins of Life, Oxford University Press, p. 2.

(٢) مثال ينظر صفحات ٥٧، ٦٦، ٩٨، ١٠٤، ١٢٢ في: Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics. مفهوم «التوجيه» أو «الإرشاد» له آثار حيوية فيما يتعلق بالتصميم، أولًا أنه لا يوجد شيء من قبيل الصدفة البحتة أو الفوضىٰ في الطبيعة. «ليس ثمة تجاور بين القانون والمصادفة»، يقول نيل أورموند موضحًا أن «... المصادفة في حد ذاتها تخضع لنوع ما من القانونية، قانونية إحصائية =

الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الشهير، والمعروف بعمله الرائد في علم التحكم وإدارة النظم (Cybernetics)، يرىٰ «جميع الأنظمة في العالم الطبيعي الحي علىٰ أنها عقول أو عمليات عقلية»[1]. وعلىٰ الرغم من أن مثل هذه العقول، بحسب بيتسون، قد لا تكون واعية، إلا أنها «تعمل كـ «دوافع معلوماتية» للأنظمة الحية التي توجد علىٰ كل مستوىٰ، بدءًا من المكونات متناهية الصغر «للخلايا الحية» وحتىٰ الأنظمة الإيكولوجية العظيمة والعمليات الضخمة للتطور»[2]. إنّ الأفكار الأساسية في هذا التفسير تتاخم بدرجة كبيرة المفهوم الحيوي للهداية المذكور في القرآن [طه: ٥٠][3]. وهذا المفهوم يصور كل المادة، الحية وغير الحية، باعتبارها مجهزة بوعي «إرشادي» من نوع ما يقودها عبر مسارات تاريخية متنوعة.

= يمكن لنتائجها، علىٰ المدىٰ الطويل، أن تصبح قابلة للتنبؤ بها بشيء من اليقين» (Ormerod, Neil (2005) Chance and Necessity, Providence and God, Irish Theological Quarterly; 70; p. 272). ولاحظ جورج وليامز أيضًا، في مقالته النقدية شديد الأهمية، Adaptation and Natural Selection، أنه «حتىٰ أكثر الأنظمة عشوائية واضطرابًا قد يكون لها نظام إحصائي دقيق».

(Williams, G. (1996) Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought, Princeton University Press, p. 256-257).

وفي الواقع، يرىٰ إرفين شرودنجر في «سير الأحداث في دورة حياة الكائن الحي . . . انتظامًا وترتيبًا جديرين بالإعجاب، لا يدانيهما شيء مما نراه في المادة غير الحية»

(Schrodinger, E. (1992) What is Life? Cambridge University Press, p. 76).

(1) Noel, C. (2008) Understanding Gregory Bateson: Mind, Beauty, and the Sacred Earth, State University of New York Press, p. 5.

(٢) جريجوري بيستون، (٢٠٠٠م)، مصدر سابق.

(٣) يفسر عالم القرن الرابع عشر، الطوفي، في كتابه: «الإشارات الإلهية»، الآية علىٰ النحو التالي: «(الله) أعطىٰ كل شيء «خلقه»، أي خلقته وبنيته، ثم «هدىٰ»، إما بعقل كالعقلاء، أو بإلهام كغيرهم [وقد كرس داروين قسمًا كاملًا للإلهام أو الغريزة وأعطىٰ مثالًا بالنحل] كالنحل في بناء بيوتها، والعنكبوت في نسجه، وغيرهما (مما تكون هدايته في الإلهام)»؛ (يُنظر نجم الدين الطوفي (٢٠٠٢م) الإشارات الإلهية، المجلد ٣، ص٨). وقد نظر المفسر الكبير وعالم اللغة، ابن عطية (حوالي ١٠٨٨-١١٥١م)، في المعنىٰ العام «للهدىٰ» قائلًا باختصار « . . . يَسَّر كل شيء لمنافعه ومرافقه»؛ (يُنظر ابن عطية (٢٠٠٧م) المحرر الوجيز، قطر، المجلد ٨، ص٩٩).

لكنّ ما يرفضه الإسلام بشأن التطور، هو الافتراض بأنّ الحياة الطارئة تخلق ذاتها أو توجهها، إذ كيف يمكن لنظام يُعد طارئًا بطبيعته ألّا يدين بوجوده إلىٰ شيء خارج عنه علىٰ الإطلاق؟ إنّ هذا لعبث جلي الوضوح. إنّ هذا من شأنه، كما أشار جون بلاكي بأسلوب بليغ، أن يكافىٰء الزعم بأن المعقول قد تطور من اللامعقول، أو «الانتظام من التخبط والفوضىٰ، أو النور من الظلام، أو النار من الصقيع، أو الإيجابي من أي شكل من الأشكال من مجموعة عمياء من الصيغ السلبية»[1].

ولكي نوجز ما قصدنا إليه، فإنّ الإسلام يرفض بشكل قاطع ثلاث أطروحات تطورية:

* القول بأن الله والتطور لا يجتمعان؛ أنه يجب علينا أن نختار بين الداروينية وبين الخلق[2]. وكما رأينا، التطور لا يستثني وجود الخالق بالضرورة. وكما يعبر كارل زيمر بصيغة لطيفة: «الله والتطور ليسا متنافيين. إنّ التطور ظاهرة علمية، ظاهرة يمكن للعلماء دراستها لأنه يمكن ملاحظتها والتنبؤ بها. لكن نبش الحفريات لا يدحض وجود الله أو وجود هدف أسمىٰ للكون. إنّ هذا يفوق قوة العلم»[3].

---

(1) Blackie, John S. (1878) The Natural History of Atheism, New York, p. 236.

(2) Haught, J. F. (2006) Darwin, Design, and Divine Providence. In Debating Design From Darwin to DNA, (edit.)William A. Dembski and Michael Ruse, Cambridge University Press, p. 229.

وقد بين كينيث ميلر وفرانسيس كولينز، عالمان شهيران، أن التطور، بإعطائه حجمه الحقيقي، والإله لا يتعارضان. جوهر حجتهما أنه علىٰ الرغم من كون القوانين التطورية تبدو مدفوعة ذاتيًا، فلا يوجد مع ذلك شيء غير منطقي جوهريًا في الاعتقاد بوجود إله يزود هذه القوانين بقوة (شبه) مستقلة. يلتقي هذا الرأي مع القرآن من جهة عامة جدًا هي أن الله أعطىٰ كل شيء خلقه الخاص به ثم أعطاه هدايته [طه: ٥٠]، وجزء من هذه الهداية هي منح القوانين قدرًا محدودًا من التحكم الذاتي.

(3) Zimmer, C. (2001) Evolution: The Triumph of an Idea from Darwin to DNA, Arrow Books, p. 414.

* القول بأن الأشياء أو الكائنات أو الأحوال المستقبلية هي بالضرورة أفضل، أو أكثر كمالًا من سابقاتها سواء علىٰ أساس من التقدم التطوري الخطي أو غير الخطي[1].

* القول بأن البشر عبارة عن نسل مباشر لأنواع قبل إنسانية أو شبه إنسانية، وهو في أحسن الأحوال قول قائم علىٰ أدلة مشكوك فيها، وفي الواقع هو تخمين بحت عري عن الأدلة الدامغة ويفشل فشلًا ذريعًا في تفسير ما بات يعرف بالحلقات المفقودة. (طبعًا، أي شخص مطلع علىٰ الموضوع سيتذكر رسوم هيكل الاحتيالية)[2].

---

(١) ذكرت سابقًا أن العديد من أنصار التطور قد غيروا رأيهم بشأن هذه النقطة. فوفقًا لجون ستيوارت، «الغالبية العظمىٰ من منظري التطورية الكبار الذين حضروا مؤتمرًا دوليًا كبيرًا عن التقدم التطوري في عام ١٩٨٨ قد عارضوا الرأي القائل بأن التطور تقدمي وبأن البشر يقبعون في طليعة التطور علىٰ هذا الكوكب».

(Stewart, J. (2002) Evolution's Arrow: The Direction of Evolution and the Future of Humanity. The Chapman Press, p. 160: notes and references).

(٢) قصة طويلة لكني سأحاول اختصارها. قدم هيكل رسومًا تخطيطية لعدد مختلف من الأجنة (البشرية وغير البشرية) تظهر تشابهًا لا يصدق في مرحلة «برعم الذنب» المبكرة. «وفي غضون أشهر من تاريخ نشر عمل هيجل عام ١٨٦٨»، يروي جوناثان سارفاتي، «لودفيج رتيماير، أستاذ علم الحيوان وعلم التشريح المقارن في جامعة بازل، أظهر أن تلك الرسوم مزورة. وأيد ويليام هيس الأب، أستاذ علم التشريح بجامعة لايبزيغ، وأخصائي علم الأجنة المقارن الشهير، انتقادات رتيماير. لقد أظهر هؤلاء العلماء أن هيكل قد قام بطريقة احتيالية بتعديل رسومه للأجنة لجعلها تبدو أكثر تشابهًا» (يُنظر Sarfati, J. (2002) Refuting Evolution 2: Sequel. USA, p. 200). لعله من الأفضل أن يسمىٰ علم هيكل «العلم العنصري». ووفقًا لكارل زيمر، قرر هيكل أن بعض البشر كانوا أكثر تقدمًا من غيرهم، وقام بتقسيمهم الىٰ ١٢ نوعًا مختلفًا، مرتبين من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ. وفي الجزء السفلي من القائمة جاءت الأنواع المختلفة من الأفارقة بينما جاء في أعلىٰ القمة الأوروبيون.

(Zimmer, C. (2001) Evolution: The Triumph of an Idea from Darwin to DNA, p. 385).

«حاولت الروح العلمية استئصال البقية الباقية من الله واللاهوت في عالم المعرفة، بل حتىٰ من حياتنا، إلىٰ درجة أنها أصبحت لاهوتًا جديدًا، لاهوتًا مناكفًا لله».

(سكوليموسكي هينريك)[1]

«لقد تم تتبع كل عادة وكل فكرة تذكيرية إلىٰ وحش ما من الثدييات أو الزواحف؛ حتىٰ الحقائق التافهة من قبيل أن الشعر الموجود علىٰ معصم رجل مرتخٍ في اتجاه معين كانت كافية لربطه بأصل من القرود؛ وكان ثمة بحث يومي دؤوب ومستمر عن «الحلقة المفقودة» ».

(لويس مور)[2]

«صورة القرد فيها شبه من صورة الإنسان وفىٰ بعض ما يذكر من أوصافه شبه منه، وهو مخالفٌ له فىٰ الحد والحقيقة».

(ابن قيم الجوزية)[3]

لقد أدىٰ الجدل المتصاعد حول امتداد نسب سلالة القرد في أصل الإنسان إلىٰ إثارة عالم الحيوان من القرن التاسع عشر، بيير بول جراس، ليكتب:

«هناك العديد من علماء النفس الذين لا يرون اليوم
في الإنسان أكثر من مجرد شمبانزي، أكثر دهاءً بهامش

(1) Skolimowski H. (1974) Problems of Rationality in Biology. In: Ayala F.J., Dobzhansky T. (eds) Studies in the Philosophy of Biology. Palgrave, London.

(2) More, Louis T. (1925) The Dogma of Evolution, Princeton University Press, p. 21.

(٣) إغاثة اللهفان، ابن قيم الجوزية، مكتبة المعارف، ج١، ص٣٤٣.

ضئيل من الرئيسيات الأخرىٰ. إنهم يعملون علىٰ أنسنة القرود بينما يُضفون صفات الحيوانية علىٰ الإنسان . . . وفقًا لعلماء النفس هؤلاء، جميع السلوك البشري يوجد في حالة مختبئة وراء المظاهر، أو موضحة علىٰ نطاق واسع في سلوك أشباه الإنسان»[١].

وعندما اكتشفت بقايا ما يسمىٰ الرامابيتيك (Ramapithecus) أول مرة، بُذل كل جهدٍ ممكن لإعادة تشكيله وتصوره في أي هيئة تجعله سلفًا للإنسان. والآن، يكاد علماء المتحجرات يتفقون علىٰ أنه يجب أن ينتمي إلىٰ أسرة بونجيد (من الرئيسيات)[٢]. إنّ أسلاف الإنسان الوحيدين الذين يبدو أنهم يحملون بعض علامات التشابه الواضحة مع الإنسان العاقل (الإنسان الحديث) هم علىٰ التوالي: الأسترالوبيثيكوس الأول، والبيتيكانتروبوس، والإنسان البدائي (النياندرتال). وحتىٰ هؤلاء الثلاثة تم تصنيفهم بشكل مستقل -من قبل عالمة المتحجرات الفرنسية إميلين جينيه فارسن وغيرها- باعتبارهم لا يملكون نسبًا مشتركًا يمكن تأكيده حتىٰ هذا الوقت. إنه ليس ثمة أثر صغير من دليل صحيح علىٰ أن الإنسان الحديث قد انحدر من أصل مشترك مع أي من أسلاف الإنسان المذكورة آنفًا[٣]، فضلًا عن أن ينحدر من أصل الرئيسيات[٤]. وفي هذا الصدد، كتب بوكاي:

«إنّ استقلالية الموجات الأربع من أشباه الإنسان منذ مرحلة مبكرة جدًا تبدو أمرًا مؤكدًا بشكل مضاعف،

---

(١) مقتبس في: Bucaille, M. (2002) What is the Origin of Man? The Answers of Science and the Holy Scriptures، New Delhi, p. 109.

(٢) حدث الشيء نفسه عندما تم اكتشاف أول كائن من الأوريوبيتيكوس. وقد اتضح أنه كان قردًا متحجرًا.

(3) Ciochon, R. and Fleagle, J. (1987) Primate Evolution and Human Origins, p. 238.

(4) Clark, A. (1930) The New Evolution: Zoogensis, The Williams and Welkins Company, p. 224.

مغالطة أخرىٰ، مبنية علىٰ أدلة مشكوك فيها بشكل يمكن توضيحه بجلاء، هي مغالطة ابتداع الجنس المسمىٰ شبيه الإنسان (anthropoid)، حيث يتم تكديس البشر، والرئيسيات، وبقية أشباه الإنسان في مجموعة فرعية واحدة.

ويرجع ذلك إلىٰ حقيقة أنه لم يتم أبدًا العثور علىٰ حفريات تشير إلىٰ وجود سلالة قديمة مشتركة»[١].

يلتقي رأي بوكاي مع تصريح أوستن كلارك العام بأن كل الشعب الكبرىٰ من الكائنات قد وُجدت دائمًا بشكل مستقل، بما في ذلك الشعبة (أو الجنس) البشرية. وجادل أوستن قائلًا:

«بما أن جميع ما لدينا أدلة تبين أن الشعب أو المجموعات الكبرىٰ من الحيوانات قد حافظت بالضبط علىٰ نفس العلاقة مع بعضها البعض حتىٰ الوقت الذي شهد ظهور الأدلة الأولىٰ علىٰ الحياة، فإن الأكثر منطقية هو افتراض استمرارية هذه العلاقات المتوازية إلىٰ ما هو أبعد من ذلك في الماضي اللا نهائي، وحتىٰ زمن البدايات الأولىٰ للحياة، مقارنة بافتراض وقوع تغير في موضع ما من أوائل عصور ما قبل الكمبري في هذه العلاقات المتبادلة وحدوث تقارب نحو نوع مشترك افتراضي من الأجداد اشتق منه الجميع. إنّ هذا الافتراض الأخير ليس عليه أدنىٰ دليل يدعمه. فجميع الأدلة تشير إلىٰ صحة الافتراض الأول»[٢].

إن الحفريات الموثقة بشكل جيد من العصر الكمبري، تشير بشكل صريح إلىٰ ظهور مفاجئ لأشكال معقدة متعددة الخلايا من الحياة. ولتوجيه ضربة أخرىٰ، فإنّ مثل هذه المخلوقات المعقدة تشريحيًا «لم يكن لها أسلاف مباشرة

(1) Bucaille, M. (2002) What is the Origin of Man: The Answers of Science and the Holy Scriptures. New Delhi, p. 98.

(2) Clark, A. (1930) The New Evolution: Zoogensis, The Williams and Welkins Company, p. 104.

ذات صورة أبسط في السجل الأحفوري للعصور ما قبل الكمبرية»[1]. أمام هذه الحقائق الهائلة، اعترف داروين بكل إخلاص:

> «إنّ الجيولوجيا، وبكل تأكيد، لا تكشف عن أي سلسلة عضوية مدرَّجة بشكل دقيق؛ ولعل هذا يمثل الاعتراض الأكثر وضوحًا وصراحة الذي يمكن توجيهه ضد نظريتي»[2].

لقد باءت محاولات داروين الدؤوبة والرامية للتوفيق بين التبعات التطورية والظهور المفاجئ للحياة المعقدة متعددة الخلايا بالفشل. إنّ غياب الحياة، بقدر ما يمكننا التنبؤ به، خلال معظم تاريخ الأرض، و«الظهور اللاحق لهذه الحياة بتعقيد كامل»[3]، يجد وبقوة تفسيره الأكثر قبولًا في فعل الخلق وليس في النموذج التطوري لداروين[4]. رودريك إمبي مورشيسون، العالم الجيولوجي الكبير الذي رسم لأول مرة تخطيطًا لسجل الحياة الأولىٰ، وبينما كان يكتب قبل ٥ سنوات من تأليف داروين لأصل الأنواع، «حدد بصراحة أنّ الانفجار الكمبري ناقض لدعوىٰ التطور»[5]. وصرّح مورشيسون مؤكدًا، في سياق تعليقه علىٰ استنتاجاته الهامة:

> «إن أولىٰ علامات الكائنات الحية، التي تعلن في سياق ظهورها تنظيمًا يتسم بالتعقيد العالي، تستبعد تمامًا فرضية وجود طفرة تحولية من المستويات الأدنىٰ إلىٰ

---

(1) Gould, S. J. (2000) Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History, Vintage Books, p. 56.

(2) Darwin, C. (1998) The Origin of the Species, Wordsworth Edition, p. 213.

(3) Gould, S. J. (2000) Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History, Vintage Books, p. 56

(٤) هذا لا يعني أن الله خلق الحياة من لا شيء، دون أي خصائص سابقة من أي نوع. فوفقًا للقرآن، الله ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [آل عمران: ٢٧، الأنعام: ٩٥، والروم: ١٩] في دورة لا نهاية لها من الخلق، لأنه، الله، الخلاق [الحجر: ٨٦]، أي، من بين معانٍ أخرىٰ، كثير أو مستمر الخلق.

(٥) راجع: Gould S. J. (2000)، ص٥٦.

الأعلىٰ من الوجود. لقد مضىٰ أول أمر بالخلق ضامنًا بلا شك التكيف الأمثل للحيوانات مع البيئات والأوساط المحيطة بها؛ وهكذا، ففي حين يعترف عالم الجيولوجيا بوجود بداية، فبإمكانه أن يرىٰ في الجوانب التي لا حصر لها في خلق أعين أقدم القشريات نفس الأدلة علىٰ العلم التام كما في عملية اكتمال خلق الشكل الفقاري»[١].

حين قامت إميليين جينيه فارسين بالعمل علىٰ تصنيفها للعلاقات التطورية لأشباه الإنسان، جعلت للإنسان العاقل نسبًا مستقلًا، يرجع إلىٰ أصل غير محدد[٢]. إنّ الظهور المفاجئ للإنسان العاقل (الإنسان الحديث أو الهومو سابينس)، الموجود دون علاقة قابلة للتأكيد بما يسمىٰ أشباه الإنسان[٣]، يظل واحدًا من أكثر الأحداث إثارة للاهتمام والتعجب في تاريخ التطور. لقد كان الظهور المفاجئ للإنسان الحديث مصحوبًا بترسانة من الأنماط المعرفية والعاطفية والسلوكية المتطورة للغاية تحت تصرفه. وقد ربط بعض الخبراء أيضًا هذا العصر بولادة مفاجئة لنزعات ميتافيزيقية ودينية لا يمكن العثور علىٰ أي دليل علىٰ شيء مماثل لها بين الأنواع الأخرىٰ.

لا تؤيد حقيقة كون الإنسان مخلوقًا فريدًا من نوعه إيحاء الكتب السماوية فحسب، وإنما تتحدىٰ أيضًا المحاولات اليائسة للعلوم الزائفة لدحض حقيقة الوحي تلك. «لقد تمثل تأثير التفكير التطوري في التساؤل عما إن كان البشر كائنات فريدة من نوعها»، هكذا كتب روجر لوين وروبرت فولي اللذان استنتجا أنّ «حقيقة وجود نوع واحد فقط من أشباه البشر الآن مسألة اكتسبت أهمية نظرية كبرىٰ»[٤]. فقط من أجل الحصول علىٰ لمحة عن طبيعة الجدل المتزايد -أكثر من

---

(1) Murchison, R. I. (1854) Siluria: the History of the Oldest Known Rocks Containing Organic Remains, London, p. 469.

(2) Bucaille, M. (2002) What is the Origin of Man? The Answers of Science and the Holy Scriptures, New Delhi, p. 96-98.

(٣) المصدر السابق.

(4) Lewin, R. and Foley, R. (2004) Principles of Human Evolution, Blackwell Publishing, p. 55.

أي وقت مضىٰ- حول أصل الإنسان، ليس علينا أكثر من مشاهدة منظري التطور المعاصرين وهم يتنازعون حول إمكان ربط جوانب معينة من السلوك الإنساني بآكلات اللحوم الاجتماعية -الأسود والضباع- أو الثدييات البحرية، عوضًا عن قياسها علىٰ الرئيسيات[١].

حقًا، فيما يتعلق بأصل الإنسان، «الحلقات المفقودة» معروفة بكونها الرابط الضعيف للداروينية[٢]. «لقد مثلت الحفريات مشكلة أخرىٰ لداروين، وكانت مفقودة إلىٰ حد كبير في أصل الإنسان»، هكذا كتب مور وديزموند، اثنان من كبار من ترجموا لسيرة داروين[٣]. وهذا صحيح، فقد وصف داروين هذه الحلقة المفقودة بـ «الانقطاع الكبير»، واعترف أيضًا بأنه «لا يمكن ربط هذا الانقطاع من خلال أي نوع منقرض أو حي»[٤]. فمنذ عصر داروين، ليس لدينا سجل «يعتمد عليه» لأي سلسلة من الحفريات يمكن أن تنهي الخلافات المستمرة حول هذا الموضوع. لكن بإمكاننا التأكد بشكل مضاعف من أنّ هناك الكثير من أعمال القص واللصق اليائسة، التي تجري في هذا المجال إلىٰ هذه اللحظة. في واقع الأمر، لم تعد فرضية انحدار الإنسان من سلف شبيه بالقرد حقيقة كما كان يُتوهم، إنها لا تحمل أيًا من بصمات العلم القائم علىٰ الأصول. وقد حسم عالم الحيوان أوستن كلارك الأمر منذ البداية وصرّح دون مواربة أن «الإنسان ليس قردًا، ورغم التشابه بينهما، ليس ثمة أدلة علىٰ أن الإنسان منحدر من قرد»[٥]. لم يفقد تقرير كلارك وهجه إذا ما زالت ملاحظته مؤيدة بشكل حاسم. فهذا المعقل الأقوىٰ والأخير، ربما، لأنصار التطور الدارويني، وهو موضوع التشابه -إلىٰ حد

---

(١) المصدر السابق: ص١٧٧.

(٢) من المعضلات التي لم تلق جوابًا الاختفاء المريب للنوع المتوسط بين الإنسان والقردة؛ وليست هذه المعضلة الأكبر، المعضلة الأكبر هي: لماذا لم يحتفظ الانتخاب الطبيعي بالنوع الوسيط مع أنه أفضل وأرقىٰ -هكذا يُفترض- من القردة التي انحدر منها وبقيت بعده؟

(٣) انظر مقدمتهما ص٣٦ في: Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics

(4) Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics, p. 183

(5) Clark, A. (1930) The New Evolution: Zoogensis, The Williams and Welkins Company, p. 224.

التطابق شبه الكلي في نظر البعض- بين الجينوم البشري وجينوم الشمبانزي، هو الآخر خضع لمراجعات علمية دقيقة ألقت ظلالًا من الشك علىٰ دلالته السائدة، لا سيما دلالته المفترضة علىٰ انحدار النوعين من سلف مشترك. والواقع أن هذا ما كان يبدو معقولًا لمؤيدي التطور الدارويني لولا المشكلات والتحديات الجديدة التي تمخَّضت عن دراسات أحدث، وعلىٰ رأسها معرفتنا الآن بالمزيد من الاختلافات البنيوية العميقة -لا السطحية أو الشكلية- بين المحتوىٰ الجيني للنوعين. ففي تقرير دراسة[1] نشرته مجلة: «الطبيعة» Nature، في ٢٧ من مايو ٢٠٠٤م، كان الباحثون، كما يقول التقرير، «علىٰ موعد مع مفاجأة»، ويشرح التقرير مصدر المفاجأة فيقول:

> «لأن البشر والشمبانزي يبدوان متشابهين في الجملة، افترض البعض أن أكثر الاختلافات بين النوعين ستكون في المناطق الكبيرة من الحمض النووي (DNA) التي لا يبدو أنها تؤدي أي وظيفة محددة، ولكن تبين أن الأمر لم يكن كذلك. لقد ذكر الباحثون أن معظم الاختلافات كانت في وسط الجينات، أي في تلك المناطق من الحمض النووي المسؤولة عن تكون البروتين. ٨٣% من ٢٣١ من الجينات التي تمت مقارنتها اشتملت علىٰ اختلافات مؤثرة في تسلسل الحمض الأميني للبروتين الذي تم تشفيره»[2].

هذا مع أن كروموسوم ٢٢ الذي تمت دراسته لا يشكل سوىٰ ١% فقط من مجموع الجينوم، مما يعني، كما يقول جان ويسينباك، أحد أبرز خبراء تحليل الجينوم ورئيس مركز جينوسكوب[3] Genoscope، أنه «قد تكون هناك الآلاف من

---

(١) أصل الدراسة: Watanabe, H. et al.(2004) DNA Sequence and Comparative Analysis of Chimpanzee Chromosome 22. Nature, Vol. 429, p. 382-388..

(2) Neslon, Laura. 'Chimp Chromosome Creates Puzzles'. Nature : 27 May 2004.

(3) The French National Sequencing Center

الجينات المختلفة اختلافًا جوهريًا بين البشر والشمبانزي»[١]. ويختم التقرير بأن هذا «قد يجعل المهمة أصعب بكثير مما توقعه العلماء في بحثهم عن التغيرات الأساسية التي جعلتنا بشرًا»[٢].

في كتابهم: «العلم وأصل الإنسان»، يتساءل المؤلفون: كيف يبدو المشهد عند ذروة جينوم الإنسان العاقل؟ ليجيبوا:

> «عندما يتعلق الأمر بأصول الإنسان، يمكننا أن نضخم مدىٰ عجز محرك داروين -الذي اكتشفناه سابقًا عند الجراثيم- إلىٰ حد بعيد؛ لأن الأشياء الجديدة التي امتلكها الإنسان أكثر من ذلك الذي اختبرناه في الجرثوم بكثير. ومع ملايين وملايين الأمثلة المذهلة علىٰ ظهور الأشياء الجديدة المبتكرة في الكائنات الحية التي نراها وتعيش بيننا إلا أن كل ذلك لا يقارن نهائيًا بظهور البشرية الذي هو ببساطة (الإبداع الأكبر)»[٣].

---

(١) المصدر السابق. يقول روبرت بارتون، أحد الباحثين ضمن مجموعة الأنثروبولوجيا التطورية بجامعة درم (Durham):

من أجل أن نتبين التاريخ التطوري لصفة ما وأساسها الجيني، من الضروري إعادة بناء تاريخ السلالة التطوري اعتمادًا علىٰ مقارنات بين العديد من الأنواع»، وأن «الاختلافات بين الشمبانزي والإنسان ربما صنعت عنوانًا جذابًا لكنها لا تخبرنا إلا النزر اليسير عن كيفية تطور الفرادة البشرية». انظر:

Barton، R. (2006) Chimp Comparisons Won't Explain Human Evolution. Nature: correspondence، Vol. 443، p. 632.

(٢) المصدر السابق. أيضًا بالكاد تجد، أو قد لا تجد، من يشير في هذا السياق إلىٰ دراسة أحدث لهيوز وزملائه (٢٠١٠م)، والتي بينت أن الموضوع ليس بالبساطة التي تخيلها مناصرو التماثل شبه الكلي -ولم يكن كذلك علىٰ الإطلاق- بين جينوم الإنسان والشمبانزي. يقول هيوز وفريقه: «لقد أجرينا المقارنة الأولىٰ والأشمل، علىٰ حد علمنا، بين كروموسوم واي (Y) للنوعين، متوفرين بذلك علىٰ تبصرات حول تطور الكروموسوم واي ... حقًا، خلال حقبة الستة ملايين عام التي انفصل فيها النوعان، الاختلاف في محتوىٰ جين الكروموسوم الذكري واي عند الشمبانزي والبشر هو أكثر شبهًا بالاختلاف بين الجين الصبغي الجسدي لكل من الدجاج والبشر، خلال ٣١٠ ملايين عام من انفصالهما». انظر: Hughes, J.F. et al. (2010) Chimpanzee and Human Y Chromosomes are Remarkably Divergent in Structure and Gene Content, Nature, 463:536-539..

(٣) راجع: العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون، دار الكاتب، ٢٠١٤م، ص٧١.

ولأن ظاهرة «الإنسان» أكبر من القدرة التفسيرية للنظريات البيولوجية مجتمعة، يرفض جوناثان ماركس، أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة نورث كاورلينا، في مقاله القيم: «الخرافة البيولوجية للتطور البشري»، اختزال قصة نشأة البشر أو أصل طبيعتهم في النظريات البيولوجية، الأمر الذي يفسر، كما يقول، «نبذ الأنثروبولوجيا لها بشكل عام»، معلقًا أنه «من الإفساد اللّاعلمي محاولة تخيل أنه [تطور البشر] ليس أكثر من تتابعات للعمليات والآثار البيولوجية»[1].

(1) Marks, J. (2012) The Biological Myth of Human Evolution. Contemporary Social Science, Vol. 7, No. 2, 139-165.

الحساء البدائي: إعادة نظر

«لقد تحدث تشالرز داروين عن الحياة وقدَّر أنها نشأت من «بركة صغيرة دافئة». لم يعد لهذه البركة وجود. لدينا فكرة ضئيلة عن كيفية ظهور الحياة».

(ديفيد بيرلنسكي)[1]

في تحليلهم للَّبِنات الأساسية لبناء الحياة، استنتج عالما الأحياء ميلر ولازكانو أنه رغم «كل الشكوك التي تحوم حول نشوء الحياة، يعد تشكل حساء عضوي أساسي واحدًا من أكثر الأحداث المعتمدة وبحزم في تاريخ الكرة الأرضية»[2].

أين يقف الإسلام من فرضية الحساء البدائي؟ إنّ أحد الأجوبة البسيطة والموجزة علىٰ هذا السؤال -إن كان للحساء البدائي وجود أصلًا- يمكن أن يأتي علىٰ النحو التالي: إن كان الحساء البدائي يمثل الظروف الفيزيوكيميائية البدائية الضرورية لوجود الحياة، فإنّ الإسلام، بشكل عام، لا يعارض هذه الفرضية. ومن خلال تجاهل التفاصيل المثيرة للشك حول هذه الفرضية، يصبح من الواضح، كما سيتم بيانه، أنّ الإسلام متوافق مع الإيحاءات العامة لفرضية الحساء البدائي. وفقًا للقرآن، بدأ الله خلق الإنسان من الطين [السجدة: ٧]، والحساء البدائي المقتَرح، بلغة بسيطة قريبة من الفهم، يفترض علىٰ الأقل أن يكون خليطًا من الماء ومادة الأرض وخصائص الغلاف الجوي. بهذا المعنىٰ العام، يمكن تقرير أن الطين والحساء البدائي لديهما العديد من القواسم

(١) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة/ عبد الله الشهري، ٢٠١٦م، دلائل، ص٢١.

(2) Miller, S. and Lazcano, A. (2002) Formation of the Building Blocks of Life. In Origin: The Beginnings of Biological Evolution, edited by Schopf, J. William, University of California Press, p. 109.

المشتركة[1]. ينص القرآن بشكل لا لبس فيه، في آية قلَّ من يفطن لأهميتها، علىٰ أنّ البشر قد جرىٰ تطويرهم (إنمائهم تدريجيًا) من هذا الطين:

﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ۝١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا﴾ [نوح: ١٧-١٨].

وفيما يتعلق بالأصل الأرضي الإنساني، تذكر آيات أخرىٰ مزيدًا من القيود وتتحدث عن صفة خاصة للطين هي «لازب» [الصافات: ١١]، وتعني الطين الملتصق النقي، النوع الذي يمكن لأحدنا أن يتصوره عند التفكير في الوحل. من المثير للاهتمام، أن الجملة الاسمية العربية التي ذُكرت للتو ألهمت ابن جرير الطبري، العالم الديني الكبير الذي عاش في القرن الثامن، إلىٰ اقتراح أن الجسم البشري هو إنتاج مشترك من الماء والنار (الطاقة/الحرارة باصطلاحنا الحديث) والهواء (خصائص الغلاف الجوي) والتراب (مادة الأرض)[2]. يُعدّ هذا تخمينًا جيدًا مقارنة بالمعرفة العلمية المتاحة آنذاك. «ينبغي أن نضيف إلىٰ أصلنا الكوني، وتكويننا الفيزيائي تأصُلنا الأرضي»، يقول موران، مضيفًا: «من الأرض فعلًا انبثقت الحياة . . . إن حياتنا من الأرض»[3]، تمشيًا مع الحقيقة القرآنية البسيطة ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ﴾، والتي علق عليها ابن جرير الطبري بقوله: «من الأرض خلقناكم أيها الناس»[4].

لقد عبّر لورانس هندرسون، أحد أبرز علماء القرن العشرين في مجال الكيمياء الحيوية، عن المعاني السابقة بمصطلحات تقنية، مبينًا أنّ المركبات الكيميائية التي تحتوي علىٰ الكربون والهيدروجين والأكسجين كانت تمتلك

(١) يتجلىٰ التعارض الحقيقي بين القرآن وبين الفرضية موضع النقاش حين يقال إنّ الخصائص الفيزيوكيميائية الأساسية موجودة بمحض المصادفة أو أنها تكفي بمفردها لتفسير أصل الحياة.

(٢) جامع البيان في تفسير القرآن، ابن جرير الطبري، ج١٩، ص٥١٠. تحقيق/ د. عبد الله التركي.

(٣) إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ترجمة/ د. هناء صبحي، ٢٠٠٩م، ص٣٨.

(٤) المصدر السابق، ج ١٦، ص٨٦. يذكر الدكتور عبد الباسط الجمل أن تحليل الجسد الإنساني كشف عن ستة عشر عنصرًا أبرزها (السليكون - الحديد - الألومنيوم - الكالسيوم - الصوديوم - الماغنيسيوم) ثم بتحليل الطبقة المفككة من القشرة الأرضية وُجد أن التوزيع النسبي للعناصر في كليهما متماثل. انظر: عالم الحياة بين القرآن والعلم، د. عبد الباسط الجمل، ص١٣.

خصائص فريدة من نوعها والتي مثلت، بدورها، مصادر مثالية للمادة والطاقة لعملية التمثيل الغذائي، والتراكيب المعقدة، ووسيلة لإنشاء وظائف معقدة[1].

ويقول هندرسون ملخصًا: «المياه وحامض الكربونيك، والعناصر المكونة لهما، تبين مناسبة قوية للدور البيولوجي الذي تلعبه»[2]. وهذا يعني ببساطة أنه دون الماء ومادة الأرض، وهما المصدران الغنيان بالعناصر المحورية لتطور الكيمياء الحيوية، فإنّ الحياة كما نعرفها الآن كانت ستغدو مستحيلة. لقد ذُكرت ضرورة الماء للحياة صريحة في القرآن:

﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: ٤٥]

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]

علينا ألا نقلل من الأهمية المعطاة للماء في القرآن، لأن هذا هو ما يستمر العلم في الكشف عنه. كتب هندرسون:

«ولذلك، يبدو أنه من الممكن لنا أن نقول أنّ الماء، علىٰ أساس خصائصه الحرارية وحدها، هو المادة الوحيدة المناسبة لموقعها في عملية التطور الكونية، عند النظر إلىٰ هذه العملية من وجهة نظر متعلقة بمركزية الحياة»[3].

يمكنك فقط تجريد المصطلحات العلمية من صيغتها التقنية، ولن يصعب عليك أن ترىٰ نقاط الاتفاق. بعض المؤمنين قد يترددون أو يرفضون قبول هذه التفسيرات المؤيدة للقرآن بسبب التعارض الظاهر، أو عدم قابلية التوفيق مع الفهم الظاهر لبعض الآيات القرآنية، مثل كون آدم من صنع يد الله. لكنّ هذا الأمر في المقام الأول هو مشكلة متعلقة بعدم القدرة علىٰ الإحاطة بطبيعة أفعال الله، والتي

---

(1) Henderson, L. (1913) The Fitness of the Environment. Macmillan, New York, p. 269-270.

(٢) المصدر السابق: ص٢٦٨.

(3) Henderson, L. (1913) The Fitness of the Environment. Macmillan, New York, p. 110

كتب ابن قيم الجوزية حول ذات الفكرة ولكن بلغة عصره: «فالتراب أصل ما خلق منه الناس، والماء حياة كل شيء، وهما الأصل في الطبائع التي ركب الله عليهما هذا العالم وجعل قوامه بهما». انظر: إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، ١٩٩١م، دار الكتب العلمية، ج١، ص٣٠٠.

ستظل في الواقع دائمًا وبالضرورة عصية علىٰ الإحاطة بها. لعل من المفيد أن نتذكر إشارتنا في فصل سابق إلىٰ «تفرد وتميز» الصفات، حيث يمكن أن نفهم معنىٰ صفة ما، بينما يظل من المستحيل أن نفهم كيفيتها[1]. ويمكن الاستشهاد بآيات كثيرة يكون الله فيها هو الفاعل النهائي لشيء ما، مثل إرسال الله للرياح [الأعراف: ٥٧] أو خلق الأنعام لنفع البشرية [يس: ٧١]. هنا أيضًا، وللتنبيه، لم يستحضر الله لملء الفراغات أو إضفاء صورة منطقية علىٰ السذاجة. إنّ القرآن صريح في إبراز الدور الحيوي للوظيفة الوسيطة للأسباب الطبيعية، بصفتها جزءًا لا يتجزأ من الكيان العظيم للخلق. لننظر علىٰ سبيل المثال في شرح القرآن للمراحل المؤدية إلىٰ تكون السحب:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ﴾ [النور: ٤٣].

ويمكن للمرء أيضًا أن يشير إلىٰ العرض المفصل في القرآن للمراحل المجهرية الرئيسية في تطور الجنين البشري (انظر «القرآن وأصل الإنسان» في هذا الفصل).

في النهاية، ليس الحساء البدائي أكثر من فرضية لا تُقدم، وفقًا للعديد من الباحثين، سوىٰ أدنىٰ فكرة عن أصل الحياة. في الآونة الأخيرة، قدم عالم

---

(١) يقول النبي محمد ﷺ: «تداووا عباد الله، فإن الله تعالىٰ لم يضع داءً إلا وضع له دواءً، غير داء واحد: الهرم» (صحيح الجامع وزيادته، رقم: ٢٩٣٠). يوفّق هذا الحديث المشهور بسلاسة بين وجهتي النظر المتنازعتين، وهما الإيمان بالخالق والتصديق بالعلم أو التفسيرات الطبيعية. يؤكد العلماء الملحدون، وعلىٰ رأسهم أولئك الذين لديهم قناعات تطورية راسخة، علىٰ أن العلم قد شرح أسباب الصحة والمرض، وبالتالي فإن استحضار الإله كتفسير ليس فقط غير ضروري، وإنما غير منطقي أيضًا. أما المعسكر الآخر، والذي يجمح في الطرف المقابل، فيستحضر الإله في كل شيء إلىٰ درجة إنكار الأسباب الطبيعية، أو الاعتراف بها ولكن مع سلبها أي قوة أو تأثير. إن الحديث أعلاه يتحدث عن نفسه: فالناس يجب أن يقروا بالسلطة التفسيرية للعلم مع اعتقادهم أن العلم والطبيعة والكون، جميعهم، يدينون بوجودهم في أول الأمر وآخره إلىٰ الله. وغني عن القول أن الأمر الحرفي «تداووا» هو أمر باعتقاد فائدة التفسيرات العلمية وتأثير الأسباب الطبيعية. ويلخص ابن تيمية قائلًا: «ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع» (مجموع الفتاوىٰ: المجلد. ٨، ص. ١٦٩).

الأحياء التطوري ويليام مارتن وفريق من الباحثين أدلة تظهر أن «الحساء لا يملك القدرة علىٰ إنتاج الطاقة الضرورية للحياة»[1]. «لقد حان الوقت للتخلص من أغلال التخمر في بعض الحساء البدائي باعتبارها «حياة بلا أكسجين» - وهي فكرة تعود إلىٰ وقت سبق فهم أي شخص في مجال علم الأحياء لكيفية تكوين ثلاثي فوسفات الأدينوسين»، يضيف قائد الفريق الدكتور نيك لين من جامعة لندن[2].

علىٰ الرغم من وجهات نظره المثيرة للجدل حول أصل الحياة، يخلُص أخصائي الطب العصبي النفسي راون جوزيف، منضمًا إلىٰ كتيبة من العلماء، إلىٰ أن «احتمال أن تكون الحياة علىٰ سطح الأرض قد بدأت في حساء عضوي، هو احتمال يعادل اكتشاف جهاز حاسوب علىٰ سطح المريخ، والادعاء بأنه قد تم جمع أجزائه بشكل عشوائي في بحر من الميثان»[3]. كما يخلُص آدم رذرفورد، التطوري وعالم الوراثة البريطاني، إلىٰ التالي:

> «لقد رفضت فكرة الحساء البدائي ... علىٰ أساس
> أنه غير مقبول من جهة الطاقة أن ينبثق نظام حي مدعوم
> ذاتيًا من نفاية كيميائية»[4].

---

(1) New Research Rejects 80-Year Theory of 'Primordial Soup' as the Origin of Life. Science Daily, Feb., 3, 2010.

(٢) المصدر السابق.

(3) Joseph, R. (2009) Life on Earth Came from other Planets. Journal of Cosmology, 1, 1-56.

(4) Rutherford, A. (2013) Creation: The Origin of life, Viking, p. 95.

الواقع: تقييم وتعليق

قبل أن نواصل المسير، دعونا نقيم تقدمنا في سعينا للحصول علىٰ تفسير نهائي. في الورقة التي ألقاها في المجمع الخامس والأربعين للأطباء وعلماء الطبيعة، والمعقود في لايبزيغ عام ١٨٧٤م، كشف البروفيسور الألماني ايميل هنريك بوا ريموند (Emil Heinrich du Bois-Reymond)، الطبيب والفسيولوجي البارز، في ورقته الشهيرة: «حدود معرفتنا بالطبيعة»، عن تناقض متأصّل في محاولتنا للوصول إلىٰ معرفة كاملة بحقيقة المادة، وهي أننا أثناء سيرنا الحثيث للإحاطة بلبنات المادة الأساسية، وعند حد معين، فإننا نصل إلىٰ مستويات أصغر فأصغر محجوبة عن حواسنا، والمفارقة هي أننا عند محاولة فهم هذه المستويات الموغلة في الصغر، والمختفية عن عالمنا المعروف، فإننا نحاول إنجاز هذا الفهم عن طريق إسقاط ما نعلمه في المستويات المعهودة المشاهدة علىٰ المستويات المستترة عنا[1]، وهي مفارقة تضطرنا لاستصحاب مستوىٰ مضلل من المعرفة لا يمكن الفكاك منه.

من ناحية معرفية، ينبغي لأي نموذج علمي (بارادايم) يسعىٰ للتحقيق في ظاهرة معينة، أن يلبي مستويين اثنين من الكفاية. فعلىٰ أحد المستويين، يجب للنموذج أن يحقق **الكفاية الوصفية**. وهذا يعني أنه يجب أن يشمل جميع البيانات ذات الصلة بالظاهرة محل السؤال. وعلىٰ المستوىٰ الآخر، يجب أن يحقق النموذج **الكفاية التفسيرية**. وهذا يعني أنه يجب علىٰ النموذج أن يحلل ويفسر ويؤلف بين كافة البيانات ذات الصلة التي تم الحصول عليها عن طريق الكفاية الوصفية.

إن المشكلة التي تواجه العلم، هي ندرة البيانات الموثوقة المعروفة حتىٰ الآن عن البداية الفعلية للكون، فضلًا عن طبيعته بالكامل، فضلًا عن احتمالية وجود أكوان تتمتع بخصائص فيزيائية مختلفة جذريًا. بإمكاننا أن نقول بشكل

---

(١) انظر: Heinrich, E. (1874) Limits of Our Knowledge of Nature, Popular Science Monthly, Volume 5.

مؤكد أنّ العلم يبعد سنوات ضوئية عن تحقيق كفاية وصفية، فضلًا عن كفاية تفسيرية. وكما توقع راشتون كولبورن في عام ١٩٤٤م:

> «إن الإنسان لا يعرف في الوقت الحاضر كل شيء عن الطبيعة، وهو لا يعرف ما إذا كان قادرًا علىٰ معرفة كل شيء عن الطبيعة، أو ما إذا كان سوف يعرف أبدًا كل شيء عن الطبيعة. إنّ لدىٰ الإنسان، في اعتقادي، عادة سيئة من افتراض أنه قادر علىٰ معرفة كل شيء عن الطبيعة - وأنه موهوب من الناحية الفيزيائية لدرجة قد تجعله في يوم من الأيام يتمتع بمعرفة موضوعية عن كل شيء عن الطبيعة»[1].

إننا محجوبون تمامًا عن الحصول علىٰ المنظور الكوني المطلق الذي حلم به بيير لابلاس وغوتفريد لايبنتز، والذي يكشف الحقيقة الكاملة كما هي استقلالًا عن قيود واملاءات الإدراك البشري. حسبنا أن نعيد التذكير بأن مبدأ اللايقين لهايزنبرج أثبت أنه من المستحيل معرفة تفاصيل جسيم دون ذري بدقة وفي وقت واحد، وأن مبرهنة عدم الاكتمال لغودل سددت ضربة أخرىٰ لأنها أثبتت أن تراكيبنا المنطقية ستظل دائمًا مفتقرة إلىٰ التحقق عبر مصادر خارجية. وأزعم بل أجزم أن علماء الطبيعة أيضًا، طالما أنهم مستعدون لقبول أنهم كائنات محدودة وغير معصومة، لا يمكنهم التملّص فضلًا عن التخلّص من تلك القيود المحتومة. ومع ذلك، لن أذهب إلىٰ حد الادعاء بأن البشر، ومنهم الباحثين الذين كرّسوا أنفسهم لتلبية متطلبات المهنة، لا يتمتعون بأي منظور متميز من أي نوع كان. فبالمقارنة مع جميع الأنواع الأخرىٰ المعروفة حتىٰ الآن، يشغل البشر موقعًا معرفيًا فريدًا لا يشغله، حسب مبلغنا من العلم، أي كائن آخر[2].

---

(1) Coulborn, R. (1944) The Meaning of History. Ethics, Vol. 55, No. 1, (Oct.), p. 46; Published by: The University of Chicago Press.

(٢) آفاق علمية ورؤىٰ نقدية، عبد الله الشهري، ترجمة/ د. محمد القسطاوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م، ص٢٩.

ما السؤال الذي يهمنا أكثر: لماذا نحن موجودون وما هو معنىٰ الحياة؟ أم كيف وُجدنا ومن أي شيءٍ نحن مصنوعون؟ كلاهما مهمان، لكن أسئلة «لماذا» تجذب انتباهنا علىٰ الفور. والغالبية العظمىٰ من الناس -إن لم يكن الكل- يحتاجون إلىٰ معرفة «لماذا». إنهم يشعرون في أعماقهم، كما وضعها ألبرت أينشتاين في مقولته الشهيرة، أن «البقية مجرد تفاصيل». إن الإجابات عن أسئلة «ماذا» يمكن أن تخبرنا بما سبّب ثقب طبقة الأوزون، لكنها لا يمكن أن تفسر الحاجة الأخلاقية الملحة للحد من الانبعاثات الضارة بالبيئة.

رغم تطلعه إلىٰ نظرة تركيبية متكاملة للعلوم المختلفة، إلا أن تأكيد ويلسون الجريء علىٰ أنّ البشر لن يفهموا أبدًا من هم ولماذا هم هنا مالم يتمكنوا من توحيد كمية كافية من معرفة معينة[١] يلقي بنا جميعًا في هوة اليأس. كم من الوقت يستغرق فهم آيات الله الظاهرة في كل مكان؟[٢] ما الذي نحتاج إلىٰ معرفته، وبأي قدر، من أجل العثور علىٰ الإجابات التي نحن في أشد الحاجة إليها؟ هل علينا حقًا أن ننتظر حتىٰ انقضاء عدد لا يحصىٰ من الألفيات كي نفهم من نحن ولماذا نحن هنا؟ وإذا كانت الحقيقة المطلقة بسيطة ومتاحة للجميع -إن كان المرء مستعدًا لقبول وجهة النظر الإسلامية- فهل يجب علينا أن نتقلّب في الجهل لملايين السنين قبل أن نجد إجابات عن الأسئلة الأكثر إلحاحًا علىٰ الإطلاق؟ لو تخيلنا أن هذه معايير الإله، فما الذي يمكن أن يوحي به ذلك؟

---

(1) Wilson, E. (1999) Consilience: The Unity of Knowledge, Vintage Books, p. 7.

(٢) يبدو أن الراغب الأصفهاني كان لديه فكرة عن معضلة محدودية الوقت ودافع الإحاطة بكل شيء للوصول إلىٰ جواب مشتمل علىٰ قدر أساسي من الحقيقة. وفي هذا كتب: «ولما كان معرفة العالم كله تصعب علىٰ الإنسان الواحد، لقصور أفهام بعضهم عنها، واشتغال بعضهم بالضرورات التي يعرفها منهم، جعل لكل إنسان من بدنه ونفسه عالمًا صغيرًا، أوجد فيه مثال كل ما هو موجود في العالم الكبير، ليجري ذلك من العالم مجرىٰ مختصر من الكتاب البسيط، يكون مع كل أحد نسخة يتأملها في الحضر والسفر، والليل والنهار، فإن نشط وتفرغ للتوسع في العلم نظر في الكتاب الكبير الذي هو العالم، فيطلع منه علىٰ الكون، ليغزر علمه، ويتسع فهمه، وإلا فليقتنع بالمختصر الذي معه، ولهذا قال تعالىٰ: (وَفِي أنفسكم أفَلا تبصرون)». انظر: الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. تحقيق/ أبو اليزيد أبو زيد العجمي. دار السلام - القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٥٥.

بالتأكيد بكل أنواع الافتراضات السلبية: أن الإله قد جعل الطريق إلىٰ الحقيقة شائكة وشديدة الغموض والخفاء، أو كما قال أندرو كولير، أن «الإله قد عبث عمدًا بالأدلة علىٰ وجوده من أجل أن يجعلنا نواصل التخمين!»[1]؛ أو أنه انتقائي بشكل غير مسوغ أو معقول؛ لأن الأجيال السابقة ستكون قد وافتها المنية قبل معرفة أي شيء عن الحقيقة، بينما ستكون الأجيال في الطرف البعيد من المستقبل هي الأجيال المحظوظة؛ أو أنه لا يعرف احتياجات خلقه، وأنّ رسالته لم تكن واضحة وبسيطة بما يكفي منذ البداية، إلىٰ غير ذلك من الظنون السيئة ﴿ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِۖ﴾ [الفتح: ٦].

في هذا الصدد، يمكن للقارئ أن يعود إلىٰ مناقشتنا عن الدين التقليدي في بداية الكتاب. فقد أشرنا في ذلك القسم إلىٰ أن الإنسان هو المسؤول عن الإضرار بالدين الحق وما يحمله للبشرية (بالتحريف، أو سوء التفسير، أو الابتداع، أو الرفض) وتطويعه لأغراضه الخاصة؛ وكانت نتيجة ذلك أن تعرض مفهوم الإله إلىٰ تحريفات جسيمة، وأصبح الطريق إلىٰ معرفته معوجًا بالفعل وغامضًا للغاية. ولنفترض أننا وقفنا في صف دعوىٰ ويلسون المذكورة أعلاه، حينئذ كم لدينا من المعرفة الموثوقة عن الحالة الأولية للكون؟[2] وما مدىٰ يقيننا بحقيقة أصل أنفسنا؟

﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾

[الكهف: ٥١]

---

(1) Collier, A. (1999) Being and Worth, Routledge, p. 45 .

(٢) في هذا الصدد، كتب ستيفن واينبرغ: «. . . وهكذا، فإن الكون يحتفظ فقط بذاكرة محدودة جدًا من ظروفه الأولية. إن هذا لأمر مؤسف، إذا كان ما نريده هو إعادة بناء النشأة الأولىٰ». (The First Three Minutes: A modem view of the origin of the universe, Steven Weinberg, Fontana Paperbacks, 1976, p. 63). وأكد بول ديفيز أيضًا أن «مشكلة الأصل النهائي للكون المادي تقع علىٰ أطراف العلم. حقًا، العديد من العلماء سيقولون بأنها تقع خارج نطاق العلم تمامًا». (The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature's Creative ability to Order the Universe، Paul Davies, Philadelphia & London, .2004 p.4)

وفي تناسق مع مدلول الآية السابقة، أدرك بعض العلماء أنه «حيث لا يوجد شهود من البشر علىٰ ماضي كوكب الأرض . . . فإن جميع التصريحات حول ذلك الماضي، بما في ذلك نظرية التطور، ما هي إلا مجرد تكهنات»[(١)]. «بحوزتنا اليوم مواد مفصلة متنوعة فيما يتعلق ببنية الكائنات الحية ووظائفها»، يقول سيرجي شيبانوف، صاحب الإسهامات المتعددة في علوم الحياة وفلسفتها التأويلية، والذي يضيف قائلًا: «بينما نشهد في الوقت نفسه غيابًا مطلقًا لأي محاولة تلتمس الإحاطة بمعنىٰ الحياة - سواء في مستواها المفرد أو في مستوىٰ تعبيراتها المتعددة»[(٢)]. وفيما يتعلق بأصل الكون وكيفية تعلقه بمعنىٰ الحياة، كتب ستيفن واينبرغ بصراحة:

> «إنني مضطر إلىٰ الاعتراف بأنه حتىٰ عندما يبلغ الفيزيائيون أقصىٰ مدىٰ يمكنهم أن يبلغوه، عندما تكون لدينا نظرية نهائية، لن تكون لدينا صورة مرضية بشكل تام عن العالم، لأننا سنظل نبحث عن إجابة السؤال «لماذا»؟ لماذا هذه النظرية وليس نظرية أخرىٰ؟ إذن، يبدو أنّ ثمة أحجية غير قابلة للاختزال لا يستطيع العلم التخلص منها»[(٣)].

بحسب القرآن، لن تزيد كل الجهود العلمية، وجميع محاولات البحث الإنسانية، عن فقاعات صغيرة علىٰ محيط الوجود الشاسع:

﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: ٧]

---

(1) Miller, K. (2007) Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground between God and Evolution, Harper Perennial, p. 22.

(٢) انظر: Markos, A. et al.(2009) Life as its Own Designer: Darwin's Origin and Western Thought. Springer, p. 7.

(3) Weinberg, S. (1999) A Designer Universe? The New York Review of Books, Vol. 46, No. 16, Oct. 21, 1999.

قبل أن أغادر هذه النقطة، أود أن أعطي القراء فكرة عن الأخطاء الأكثر احتمالًا للنشوء من سلوك الإسراف في التنظير. لنطالع هذه الأسطر من كتاب دوكينز: «صانع الساعات الأعمىٰ»، والمبالَغ في الإشادة به باعتباره «... أهم كتاب منذ داروين»:

> «إنّ أي إله قادر علىٰ التصميم الذكي لشيء بتعقيد آلة تكاثر الحامض النووي/البروتين، لا بدّ أنه كان علىٰ الأقل بنفس درجة تعقيد وتنظيم الآلة نفسها»[1].

إنّ هذه مجادلة معيبة بشكل صارخ، ولن يسمح لمثل هذه السفسطة بأن تتسلل إلىٰ رأسه إلا من يفتقر إلىٰ مستوىٰ ذكاء الشخص العادي. هناك ادعاءان رئيسيان يُقدمان هنا بشكل يتسم بالغطرسة.

أولًا، تعمد الحجة المذكورة أعلاه وبشكل تعسفي[2]، إلىٰ إجراء ارتباط ضروري بين التعقيد والذكاء. مثلًا، كلما كان (س)، أيًا كانت طبيعته، أكثر ذكاءً أو علمًا أو حكمةً فعلينا أن نتوقع أن نجده أكثر تعقيدًا. ليس ثمة دليل، منطقي أو تجريبي، يثبت الطابع التعميمي لمثل هذا الاقتراح. فالله، وفقًا لدوكينز، هو علىٰ الأقل بنفس درجة تعقيد الحامض النووي/البروتين. واضح إذن أن دوكينز، مثله مثل داروينه القديم، يحصِّل معرفته بالإله من خلال الأقيسة المستقاة من الخبرة الطبيعية. المفارقة أنه حين يلجأ المؤمن إلىٰ أقيسة مشابهة لدعم قضيته في الخلق أو التصميم، فإن دوكينز ورفاقه يغضبون. لم ازدواج المعايير إذن؟

ثانيًا، يطلق دوكينز تصريحات فخمة جازمة حول طبيعة العلم (الذكاء بتعبيره) الإلهي قبل أن يعرفنا، بلغة حاسمة، علىٰ ماهية الذكاء وحقيقة الوعي والمعرفة. إنّ العلم جاهل تمامًا بشأن الطبيعة المحددة لمثل هذه الأشياء، وهي «أشياء» لأنها ببساطة لا تتيح نفسها لقالب التعريفات الحاسمة. لقد واجه داروين

---

(1) Dawkins, R. (2006) The Blind Watchmaker, Penguin, p. 141.

(2) وهذا يذكرني أيضًا بزعم داروين التعسفي والمتحامل أن «الناس غير المتعلمين» غير قادرين علىٰ «الإعجاب بمشاهد من قبيل السماوات في الليل» أو «منظر طبيعي جميل» (Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics, p. 116).

نفسه هذه الصعوبة الهائلة. فعندما بدأ بقسم يتعلق بمختلف الوظائف العقلية للثدييات، اعترف قائلًا:

«سيكون من الصعب جدًا على أي شخص يملك حتى معرفة أكثر بكثير مما أملك أنا، أن يقوم بتحديد مدى إبراز الحيوانات لأي آثار لهذه القوى العقلية العالية. تنشأ هذه الصعوبة من استحالة الحكم على ما يمر من خلال عقل حيوان ما؛ وأيضًا، فإن حقيقة أن الكُتّاب يختلفون إلى حد كبير في المعنى الذي ينسبونه إلى الاصطلاحات المذكورة أعلاه، يؤدي إلى المزيد من الصعوبة»[1].

مع ذلك، وخلافًا لداروين، تسمح قوى التكهن غير العادية لدوكينز باختراق السماوات والإبلاغ عن اكتشافاته حول الذكاء الإلهي، ولكن هذه المرة في سياق «التعقيد المنظم». حقًا ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ [لقمان: ٢٠]. إنها صفاقة المجادلة بغير علم التي هابها ديفيد هيوم، وهو الذي فاقت شكوكه شكوك دوكينز بمراحل عديدة، حين حذَّرَ في سياق مماثل: «ليس لدينا أدنى سبب للثقة بطرائق حجاجنا العادية، أو أن نظن أن أقيستنا وتقديراتنا المعتادة تتمتع بأي سلطان ... إن حبالنا أقصر من أن تدرك أغوارًا بهذه الضخامة»[2].

---

(1) Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics, p. 105

(2) Hume, D. (2007) An Enquiry Concerning Human Understanding, Oxford University Press, p. 53

تعد الحجة الكونية التي تقدم بها صموئيل كلارك (١٦٧٥-١٧٢٩م)، أحد أتباع نيوتن، واحدة من أمتن الحجج علىٰ وجود الخالق[١]. ويمكن اعتبار حجته تنويعة طفيفة علىٰ حجة الكلام الإسلامية، التي وضعها علماء المسلمين قبل ذلك بقرون. يذهب كلارك، منطقيًا، إلىٰ أنّ الإله يمكن أن يظل موجودًا حتىٰ مع وجود تسلسل لا متناهٍ من الكائنات الحادثة. وبهذا المعنىٰ، فإنّ حجة كلارك[٢] مشابهة تقريبًا لرأي ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م) بأن الله مبدع أزلي (راجع في هذا الكتاب مبحث «الله: إبداع أزلي . . خلق سرمدي»).

غير أن بعض النقاد المعاصرين (Gale: 2007) يزعم أنّ ديفيد هيوم «قد أثار ما يُعدّ في نظر العديد من المراقبين اعتراضًا حاسمًا علىٰ حجة كلارك»[٣]. لقد ادعىٰ ديفيد هيوم أنّ الكائنات الحادثة المتسلسلة بلا نهاية تفسر نفسها عرضًا، وبالتالي لا تحتاج إلىٰ تفسير من قبل عامل خارجي، الذي هو في هذه الحالة الإله. لكن حجة هيوم شديدة الضعف وفقيرة بشكل كبير، وإنني أعجز عن فهم كيفية بلوغ الأمر الإشادة بها باعتبارها «اعتراضًا حاسمًا». إنّ هيوم يفشل في شرح حالة الكائنات الحادثة من حيث علاقتها ببعضها البعض، وليس فقط في ما يتعلق بالكائنات التي تعقبها علىٰ الفور والتي تعدّ آثارًا خطية لها. وبعبارة أخرىٰ، فقد فشل هيوم في شرح التنسيق المنظم غير الخطي بين الكائنات الحادثة من جهة علاقتها ببعضها البعض عبر الزمان والمكان. إنّ بالإمكان بسذاجة وبساطة توضيح أجزاء السيارة من حيث تأثيرها السببي الخطي، ولكن كيف أمكن لكل جزء أن يسقط في المكان المناسب فيما يتعلق بالأجزاء المجاورة له؟ إنّ هذا يعني

(١) Gale, R. M. (2007) The Failure of Classical Theistic Arguments. In The Cambridge Companion to Atheism, Cambridge University Press, p. 94-95.

(٢) انظر موسوعة ستانفورد: Yenter, Timothy and Vailati, Ezio, "Samuel Clarke", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), URL = //plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/clarke

(٣) المصدر السابق.

بالضرورة أسبقية مخطط مُعدّ بعلم. في هذا السياق أستعيد الجواب المتبصر الذي تقدم به ابن الجوزي (١١١٦-١٢٠١م) ضد اعتراض شبيه أثاره ملاحدة عصره. يقول ابن الجوزي:

«وللملحدين اعتراض يتطاولون به علىٰ قولنا لا بد للصنعة من صانع، فيقولون إنما تعلّقتم في هذا بالشاهد، وإليه نقاضيكم، فنقول: كما أنه لا بد للصنعة من صانع، فلا بد للصورة الواقعة من الصانع من مادة تقع الصورة فيها، كالخشب لصورة الباب والحديد لصورة الفأس، قالوا: فدليلكم الذي تثبتون به الصانع يوجب قدم العالم؛ فالجواب: أنه لا حاجة بنا إلىٰ مادة، بل نقول إن الصانع اخترع الأشياء اختراعًا، فإنا نعلم أن الصور والأشكال المتجددة في الجسم كصورة الدولاب ليس لها مادة، وقد اخترعها، ولا بد لها من مصور، فقد أريناكم صورة وهي شيء جاءت لا من شيء ولا يمكنكم أن ترونا صنعةً جاءت لا من صانع»[١].

أيضًا هنا، لم يفعل ابن الجوزي أكثر من التأسيس للحجة المماثلة التي سيقررها صموئيل كلارك بعده بأربعة قرون، وهي الحجة القاضية بضرورة عودة شبكة علاقات علل العالم كله إلىٰ إله يتصف بصفتي العلم والإرادة[٢]، وهما صفتان شرطيتان لفعل التصوير الذي شرحه ابن الجوزي ببراعة (من أسماء الله: المصور). أيضًا يقول كلارك:

«في البدء، وعلىٰ وجه العموم، بما أنه يوجد في الأشياء ضروبًا متنوعة من القوىٰ، وأقدارًا متفاوتة جدًا من التفوق ودرجات الكمال، فإن الواجب في ترتيب العلل

---

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠١م، ص٤١-٤٢.

(٢) في الأصل: Intelligent being، وانظر: Clarke, S. (1998) A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings. Cambridge University Press، p. 38.

> والمعلولات أن تكون العلة دائمًا أكثر تفوقًا من المعلول.
> وبالتالي فإن واجب الوجود بنفسه، أيًا كان فرضنا له، لا بد أن يثبُت لذاته بمقتضىٰ الضرورة (بصفته أصل كل شيء) جميع الكمالات الثابتة لغيره في أعلىٰ درجاتها»[1].

وهنا مجددًا، يقرر كلارك مسلكًا حجاجيًا توسع في تأسيسه وشرحه ابن تيمية، وهو الاستدلال بقياس الأولَىٰ لإثبات الكمال الإلهي، لا سيما عند قول كلارك «... لا بد أن يثبُت لذاته بمقتضىٰ الضرورة (بصفته أصل كل شيء) جميع الكمالات الثابتة لغيره في أعلىٰ درجاتها». قارن بعبارة ابن تيمية: «هذه الحجة من باب قياس الأولىٰ ... وكل ما ثبت لشيء من صفة كمال، فالله تعالىٰ أحق باتصافه بذلك»[2].

تجب الإشارة إلىٰ أن مفهوم اللانهاية ليس كيانًا داخلًا في منافسة أزلية مع الخالق؛ إنها صفة يجردها الذهن من فعل الله الإبداعي الخالد. تنشأ المشكلة حين نفكر في إله كان خاملًا في الأزل، ثم قرر، لسبب غير معروف، كسر الصمت الأبدي بانفجار كبير. هذه الفكرة الساذجة لا تجد مكانًا في القرآن. فالله، الذي يوصف بأنه الخلاق، أي كثير ودائم الخلق [القرآن: الحجر: ٨٦]، كان دائمًا يخلق عوالم تتلو عوالم في حلقات لا نهائية من الخلق. ولذلك، فحتىٰ لو كان للمرء أن يطرح المشكلة التي تبدو مستعصية وهي التسلسل في الماضي، فإنّ ذلك سينطبق فقط في حالة تسلسلات معينة من الكائنات المخلوقة (الكون الذي نعيش فيه، النظام الشمسي، الأرض، الأشجار، الناس، إلخ) والتي سوف تندثر أيضًا [القرآن: القصص: ٨٨] في الموجات اللا نهائية من نشاط الخلق.

❁ ❁ ❁

من المهم اغتنام هذه الفرصة لإيضاح أنّ جميع الاعتراضات الإلحادية، بلا استثناء، تكتسب معظم زخمها من اجتهادات الخبرة الإنسانية. ومثل هذا اللجوء إلىٰ الخبرة الإنسانية، والذي هو أمر لا مفر منه، يتعارض مباشرة مع

---

(١) المصدر السابق، ص٣٨.

(٢) الفتاوىٰ الكبرىٰ: ٦/٤٥٢.

المبادئ الإبستمولوجية، التي وضعها الفلاسفة الملاحدة لأنفسهم؛ وذلك لأنّ الحجج للتصميم/الإيمان بالله تكتسب أيضًا، وبفعاليه قوية، شرعيتها الإبستمية من الخبرة الإنسانية. وحين يتعلق الأمر بهذا الإجراء، فإنّ ما تمليه التجربة الإنسانية أكثر تيسيرًا إلىٰ حد بعيد لحجج التصميم، ويصب بشكل أكبر بكثير في صالح الحجج المؤسسة للإيمان بالله. لنتأمل هذه الفقرة من كانط حول البرهان «الفيزيائي اللاهوتي»، وهي فقرة تعنينا هنا مباشرة لاعتبارين، الأول أن البرهان الآتي لا زال قويًا بما يكفي -وسنرىٰ امتداح كانط نفسه له وإعجابه الشخصي به- للصمود أمام تشكيك هيوم السابق[1] أو أي شك مشابه، والاعتبار الثاني هو إشارة كانط الحيوية إلىٰ أهمية العلاقة بين طبيعة البرهان والتجربة البشرية. الفقرة طويلة نسبيًا إلا أنها تستحق الإيراد كاملة:

> «نرىٰ في كل مكان سلسلة من العلل ومعلولاتها، من الوسائل والنهايات، من نظام لما يظهر وآخر لما يهلك، وبما أنه لاشيء قد جاء بنفسه إلىٰ الحالة التي وجدناه عليها، فإن كل شيء يشير إلىٰ شيء آخر هو علته. وبما أن هذه العلة أيضًا تقتضي بالضرورة نفس مسلك البحث، فإن الكون برمته سوف يضيع في هوة اللّاشيء، مالم نقر بشيء يقيم أمره، بموجب قيامه بنفسه أصالة واستقلالًا، وبموجب كونه خارج سلسلة الممكنات؛

---

(١) ينبغي أن نتذكر صفة مهمة ذكرها هيجل للشك، وهي إشارته إلىٰ أن «الشك مناقضٌ لنفسه لكنه غير واعٍ بتناقضه الذاتي الداخلي» انظر: Hegel, G. W. F. (2004) Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller, with Analysis of The Text and Foreword By J. N. Findlay. Oxford University Press, p. 126. وانظر تعليق جون فيندلاي في نفس الكتاب ص٥٢٤. من الممكن تفسير اندفاع هيوم السابق بكونه لم يكن واعيًا بما يكفي بتناقضه الذاتي الداخلي، لا سيما مع اعتراف هيوم في آخر حياته بندمه علىٰ تسرعه في نشر بعض أفكاره. في رسالة خاصة إلىٰ صديقه جيلبرت اليوت، ١٧٥١م، قال ديفيد هيوم عن رسالته الشهيرة (مبحث في الفاهمة البشرية): «لقد حملني حماس الشباب والرغبة في الابتكار علىٰ نشره بسرعة؛ من شأن مشروع طموح كهذا بدأ التخطيط له في الواحدة والعشرين لينتهي قبل الخامسة والعشرين، من شأنه أن يكون معيبًا بالضرورة. لقد ندمت علىٰ تسرعي مئات ومئات المرات».

وأيضًا بصفته علة أصله فإنه يضمن أيضًا استمرار وجوده.

وعند النظر في أشياء هذا العالم أجمع، ما القدر الواجب نسبته إلىٰ هذه العلة العليا؟ نحن لا نعلم كل ما يشتمل عليه العالم، وأبعد من ذلك قياس قدر تلك العلة بالمقارنة مع كل ماهو ممكن. لكن، بما أننا بالنظر إلىٰ اعتبار العلّية نفتقر إلىٰ كائن نهائي أعظم، ما الذي يمنعنا في الوقت نفسه من أن نثبت له قدرًا من الكمال يفوق ما ثبت لكل شيء ممكن؟ هذا ما يتسير لنا القيام به، ولو أنه حاصل بتصور باهت لمفهوم مجرد، إذا ما تصورنا لأنفسنا اجتماع كل الكمالات الممكنة فيه حتىٰ لكأنها في عين واحدة.

عندئذ سيتفق هذا المفهوم مع مقتضىٰ العقل، والذي من طبيعته تطلُّب الاقتصاد في المبادئ المفروضة، فيسلم حينئذ من التناقض الذاتي، بما يفضي إلىٰ توسيع استعمال العقل في سياق الخبرة، من خلال هدايته إلىٰ النظام والمغزىٰ، فلا يضاد أي خبرة بوجه من الوجوه. سيظل هذا البرهان مستحقًا لأن يحظىٰ بالاحترام. إنه البرهان الأقدم، والأبين، والأكثر مطابقة للعقل البشري. إنه ينفخ الحياة في دراسة الطبيعة ويشتق وجوده منها، ومن ثمة فهو يكتسب علىٰ الدوام عنفوانًا جديدًا. إنه يكشف عن مقاصد ونهايات لم يكن لمشاهداتنا أن تكشتفها بمفردها، ويوسع معرفتنا بالطبيعة من خلال إرشادنا إلىٰ خارج الطبيعة. إن هذه المعرفة تعود فتعمل علىٰ علّتها، وبالتحديد فكرة الإحداث، فتزيد في الإيمان بمبدع أعلىٰ إلىٰ حد الاعتقاد القاهر. إن محاولة القدح في هذا البرهان لن تكون مزعجة فحسب وإنما عبث مطلق. إن العقل المؤيد بأصول البرهان المتكاثرة بين يديه، رغم أنها تجريبية فقط، لا يمكن إبطاله بأي شك صادر عن النظر الغامض

المجرد. باستيقاظه من كل فضول متحير حتىٰ لكأنما أفاق من حلم، يترقَّىٰ العقل بنظرة واحدة يلقيها علىٰ عجائب الطبيعة وجلال الكون أعلىٰ فأعلىٰ حتىٰ يبلغ الأعلىٰ، ومن مشروط إلىٰ مشروط حتىٰ ينتهي إلىٰ المبدع الأعظم اللّامشروط لكل شيء»[1].

لا يمكننا الحكم إلا من خلال ما تمليه الخبرة الإنسانية في أوسع دلالاتها. والحكم المتوافق مع ما تمليه الخبرة هو، بقدر ما يهمنا نحن معاشر البشر، يظل مبررًا منطقيًا. ومن بين الأحكام المتوافقة مع الخبرة الإنسانية كون حالات التصميم والنظام والاتساق تشير إلىٰ مصمم أو صانع متقن. والكون يزخر بأمثلة علىٰ التصميم والنظام والاتساق، لذلك فمن المتوافق مع ما تمليه الخبرة الإنسانية أن نفترض وجود ذات ذكية. وبالتالي، فإنّ وجود الخالق مبرر بشكل عقلاني.

فقط إن كنا علىٰ استعداد لإبطال وإنكار المعرفة الممكنة من خلال الخبرة البشرية باعتبارها لا يمكن الاعتماد عليها، حينئذٍ فقط يمكن أن يكون لدينا المبرر للسعي للحصول علىٰ تفسيرات من نوع مختلف، كالاعتضاد بتصديقات خارج نطاق الخبرة البشرية علىٰ سبيل المثال، ولكنها ستظل ملغزة تمامًا بالنسبة لنا وغير مفيدة علىٰ الإطلاق؛ لأنها ببساطة ستكون غير مفهومة للخبرة البشرية. أي بما أنه من المستحيل التفكير خارج تجربتنا الخاصة، إذ إنّ عناصر تجربتنا هي نفسها وحدات البناء للكيان المعرفي الذي نملكه، فإنّ التصديقات الخارجية ستكون أيضًا غير ذات معنىٰ ما لم تتوافق مع ما تمليه الخبرة الإنسانية. وفي هذه الحالة فقط ستكون ذا معنىٰ بالنسبة لنا.

يوجهنا الله، كما ورد في آيات عديدة في القرآن، للنظر والتفكر في الآيات التي هي دائمًا مرحبة بالتجربة حتىٰ يتسنىٰ لجميع الأشخاص العقلاء، في كل زمان ومكان، أن يقروا بوجوده بسهولة. إنّ أول إنسانٍ في التاريخ (والملقب

---

(1) Kant. I. (2007) Critique of Pure Reason. Translated by Marcus Weigelt, based on the translation of Max Muller. Penguin Classics, p. 524.

أحيانًا بـ «البدائي») وكبار المفكرين في القرن الحادي والعشرين هم علىٰ قدم المساواة في هذا الصدد. وكما ينبهنا علاء الدين البخاري الحنفي، لا يفتقر الإيمان بالله إلىٰ المعالجات العقلية الخاصة التي يتبجح بها بعض المفكرين والفلاسفة، لأن حقيقة الخالق أوضح وأقرب من أن تفتقر إلىٰ ذلك. يقول علاء الدين البخاري معلقًا علىٰ مفارقة مدهشة في هذا السياق:

> «فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده، متغلغل بعقله في مضايق الحقائق، مستخرج بفكره وقريحته لخفيات الدقائق، لمّا حُرِم العناية والتوفيق، لم يهتد إلىٰ سواء الطريق، ولم يعرف سبيل الرشد بعقله، فهلك في غباوته وجهله»[١].

الإيمان بالخالق ليس قفلًا يملك مفاتحه الفلاسفة وعلماء الكلام أو الحائزون علىٰ جائزة نوبل. الكل هنا سواء والخيار متاح لمن أراد. في الإسلام، لا يُرغم الناس علىٰ الإيمان بالله اعتمادًا علىٰ الوسائط الشكلية للمنطق (كالمنطق الأرسطي مثلًا) أو التفلسف[٢]. وبهذه الدعوىٰ لا نتردد في الوقوف مع شلايرماخر في خندق واحد حين وعظ مفكري وفلاسفة عصره قائلًا:

> «لقد محقتم ضياء الدين في الحياة، ذلك السراج الإلهي المحيط بالزمن. أنا أدعوكم أن تتأملوا ما يؤمن به

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٤، ص٣٢٩.

(٢) لا سيما الوسائط الشكلية المنطقية التي أوضح ابن تيمية مشكلاتها في مجال الإلهيات، وقد أنجز ذلك باقتدار. حول هذا تحديدًا كتب بروفيسور الفلسفة بجامعة بوكنل بيتر غروف:

«ضد هؤلاء [الفلاسفة المشائين]، كتب [ابن تيمية] عددًا من النقود المدمرة، أهمها: كتاب الرد علىٰ المنطقيين، والذي يعتبر أحد أقوىٰ النقود المهاجمة للمنطق الأرسطي وأعظمها شأوًا. لقد انقضَّ علىٰ الآلة المنطقية للفلاسفة لأنه اعتقد أنها مصدر آرائهم الفعلية عن طبيعة الله والكون والنبوات - آراء خاطئة اعتقد أنها مخالفة لما ثبت في الكتاب والسنة. لقد أتىٰ نقده علىٰ الفرضيات الأساسية للمنطق الأرسطي، لكي يقوض المعمار الميتافيزيقي الذي شيده الفلاسفة. وعلىٰ نحو أخص، انصب تركيزه علىٰ نظرية «الحد» ومقولة القياس (قياس الشمول) . . . (وجادل بأن) الكليات لا توجد إلا في الذهن علىٰ هيئة تجريدات، وليس في الخارج . . . بهذا وظَّف الداهية السلفي الأكبر أقصىٰ تجليات العقل - الاسمية، التجريبية، والتشكيك - في دحض عقلانية الفلاسفة». انظر: Groff, P. S. (2007) Islamic Philosophy A-Z, Edinburgh University Press, p. 100-101.

الناس[1]، وأن تكفُّوا عن تحميل الدين مقولات وصيغ فارغة ليست من نسيجه. ليس في الدين مكان لتلك الشفرات والنظم الفلسفية، ولم يكن يومًا بحاجة لها، وإن بدا في نزره اليسير متوافقًا معها»[2].

إن الله تقر به الفطرة، الذات البكر داخل كل شخص، دون أيما عناء. وهنا مجددًا، يناشد شلايرماخر أقرانه من مثقفين وفلاسفة: «لكني أتوسل إليكم! توجهوا إلىٰ فطرة الإنسان، إذا رغبتم في اكتشاف البنىٰ العميقة، ونشدان أعلىٰ درجات المقدسات الإنسانية»[3]. ولكن قلة من الناس وطَّنُوا أنفسهم علىٰ الاستجابة لنداء الذات البكر داخلهم، تلك الذات التي لم تتلوث بعد بأوضار الاختيارات المنحرفة عن الحقيقة الأولىٰ للإنسان. إن كان خوسيه أورتيغا لا يتحدث في النص التالي عن نداء الفطرة القديم، فيجب أن يصْدُق عليه، لأنه لا نداء أقدم من ذلك النداء، ولا نداء أكثر تعرضًا للقمع والإخماد منه. كتب أورتيغا:

> «من بين مختلف الأحوال الممكنة سيعثر كل امرئٍ علىٰ الحالة التي تمثّل وجوده الحقيقي والأصيل. والصوت الذي يهتف به إلىٰ ذلك الوجود الحقيقي هو الذي ندعوه بـ «النداء الباطني». ولكن أغلب البشر نذروا أنفسهم لإسكات صوت ذلك النداء ورفض الإصغاء إليه»[4].

---

(١) وفي القرآن قبل دعوة شلايرماخر: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣].

(٢) عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ترجمة/ أسامة الشحماني، ٢٠١٧م، دار التنوير، ص١٨٩.

(٣) المصدر السابق، ص٤١.

(4) Ortega, J. (1958) Man and Crisis, New York: W. W. Norton and Company, p. 179

أيضًا، يبدو أن «نقطة المركز» التي تحدث عنها كارل يونغ ليست هي الأخرىٰ بعيدة الصلة، علىٰ أقل تقدير، بمفهوم الفطرة. يقول يونغ: «[هناك] مركز للشخصية، نقطة مركزية ما داخل التكوين النفسي يتصل بها كل شيء، وبواسطتها يجري ترتيب كل شيء، وهي في ذاتها مصدر طاقة. تتكشف طاقة النقطة المركزية هذه في باعث واندفاع قاهرين ليصبح المرء ما ينبغي أن يكونه، تمامًا كما يُساق كل كائن حي للظهور بالشكل الملائم لطبيعته، أيًا كانت الظروف». =

يشرح ابن تيمية في نص دقيق ما يمكن أن نطلق عليه الترتيب الإدراكي الواقعي لمعرفة الإنسان بوجود الله. فالفطرة هي أرضية المعرفة الأولىٰ التي لولاها لامتنعت المعرفة بالله، فكل دليل بعد خروج الإنسان سويًا إلىٰ هذه الحياة متوقف علىٰ وجود الأرضية التي تستوعب دلالة كل دليل صالح علىٰ وجوده، فيحصل ما يطلق عليه ابن تيمية «الذكر» أو «التذكر»، أي أن الإنسان يتذكر معرفته بالله، لا أنه يكتشفه بعد جهل كلّي به[١]. يلخص ابن تيمية بطريقة ذكية آلية الاستدلال المشار إليها آنفًا بقوله:

«فالمخلوقات كلها آيات للخالق . . . ثم الفِطَر تعرف الخالق بدون هذه الآيات، فإنها قد فطرت علىٰ ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات لم تعلم أن هذه الآية له، فإن كونها آية له ودلالة عليه: مثل كون الاسم يدل علىٰ المسمىٰ فلا بد أن يكون قد تصور المسمىٰ قبل ذلك، وعرف أن هذا اسم له، فكذلك كون هذا دليلًا علىٰ هذا يقتضي تصور المدلول عليه وتصور أن ذلك الدليل مستلزم له، فلا بد في ذلك أن يعلم أنه مستلزم للمدلول، فلو لم يكن المدلول متصورًا لم يعلم أنه دليل عليه، معرفة الإضافة متوقفة علىٰ تصور المضاف والمضاف إليه؛ لكن قد لا يكون الإنسان عالمًا بالإضافة ولا كونه دليلا، فإذا تصوره عرف المدلول إذا عرف أنه مستلزم له، والناس يعلمون أن هذه المخلوقات آيات ودلائل للخالق، فلا بد أن يكونوا يعرفونه؛ حتىٰ يعلمون أن هذه دلائل مستلزمة له»[٢].

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ١٧-٢١].

= انظر: Jung, C. (1980) The Archetypes and the Collective Unconscious; Vol. 9, Princeton University Press, p. 357

(١) انظر: الفتاوىٰ: ٤/٤٠.

(٢) انظر: الفتاوىٰ (٤٩/١).

حول التطور عند التطوريين المؤمنين بالإله

يشير «التطوير الإلهي» إلىٰ الاعتقاد بأن التطور والفعل الإبداعي للإله متوافقان. وعلىٰ الرغم من حداثته[١]، إلا أنه يعبر عَرَضًا عن توق يتعذر دفعه إلىٰ الإيمان بقصدية الخلق في أوساط النخب العلمية، ومن ذلك قول لورانس هندرسون في أحد أهم أعماله:

> «يبدو أننا نساق إلىٰ الافتراض بأن العمليات الوراثية أو التطورية، الكونية منها والبيولوجية، عند النظر في جوانب معينة، تشكل تطورًا منتظمًا واحدًا يعطي نتائج لا تتسم بكونها مجرد مصادفة، وإنما هي تشبه تلك العمليات التي نعدها ذات غرض وهدف واضحين في الإنسان. إن مما لا يمكن إنكاره أن أي شيئين مرتبطين معًا بطريقة معقدة بواسطة المرونة المتبادلة يشكلان بصورة حقيقية بالفعل وحدة واحدة، - شيء مختلف تمامًا عن كل واحد من الشيئين منفردًا، أو عن مجموع الاثنين، أو عن العلاقة بينهما. وفي الشؤون الإنسانية فإن مثل هذه الوحدة تنشأ فقط من فعالية وجود الغرض»[٢].

وقبل أن نواصل مناقشة هذا الأمر، دعونا أولًا نوضح شيئًا عن تشارلز داروين. في كتابه: «أصل الإنسان»، يوجه داروين انتباهنا إلىٰ خطأ محتمل في نظريته نفسها. لقد حيرته بصفة خاصة السمات المميزة التي تجعل البشر يتفردون ويتميزون عن جميع الأنواع الأخرىٰ. يقول داروين:

> «لقد رأينا في الفصلين الأخيرين أن الإنسان يحمل في بنيته الجسدية آثارًا واضحة علىٰ انحداره من شكل

---

(١) وأيضًا رغم تحفظي عليه في ضوء المدلول الاصطلاحي السائد لكلمة «تطور».

(2) Henderson, L. (1913) The Fitness of the Environment. Macmillan, New York, p.279

أقل؛ ولكن ربما قد نُحث إلىٰ الاعتقاد بخطأ هذا الاستنتاج، حيث إن الإنسان يختلف كثيرًا في قوته الذهنية عن جميع الحيوانات الأخرىٰ. ولا شك في أنّ الفرق في هذا الجانب هائل».[1]

ثانيًا، ربما يفاجأ البعض من احتمال أن داروين كان مؤمنًا. ويمكن الاستدلال علىٰ ذلك من موقفين.

الأول: تمييزه بين افتراض أن الإيمان بالله هو فطري بالضرورة، وبين افتراض ما إذا كان من الضروري أن يكون للكون خالق. فهو يرفض الافتراض الأول باعتباره مفتقرًا بشدة إلىٰ الأدلة العلمية[2]، بينما يعتبر الأخير قابلًا للإثبات. قال داروين:

«لا يوجد دليل علىٰ أنّ الإنسان كان موهوبًا ابتداءً بالاعتقاد النبيل بوجود إله قادر علىٰ كل شيء[3] . . . والسؤال بالطبع متميز تمامًا عن ذلكم السؤال الآخر الأعلىٰ: هل يوجد خالق وحاكم الكون؟ وقد أجيب عن هذا بالإيجاب من قِبَل بعض من أعظم العقول التي وجدت علىٰ الإطلاق»[4].

---

(1) Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics, p. 85.

(٢) إن كان يقصد بالعلمية الأدلة الوضعية التجريبية، فاعتراضه مؤهل للصحة. وبالتالي لن يصح اعتراضه إن كنا نتحدث عن التجربة البشرية عمومًا. ومع ذلك فقد بين جيمس لويبا وجستن باريت وغيرهما -كما مر معنا- أن الدعوىٰ الأولىٰ واهية في أحسن الأحوال.

(٣) فاتت داروين نقطة مهمة هنا. المسألة تعتمد علىٰ ما نعنيه بقول «ابتداءً». فإذا كنا نعني أن الإنسان يولد ومعه إيمان راسخ بالإله، فداروين محق. لكن إذا كنا نعني أن الإنسان يولد بميل نحو الإيمان بالإله، فداروين علىٰ خطأ. ويستشهد جيمس ليوبا (١٩١٢م) وجون ستيوارت بلاكي (١٨٧٨م) -علىٰ سبيل المثال- بأدلة وافرة علىٰ اعتبار التوحيد الدين الطبيعي للإنسان القديم. ينظر: Leuba (1912) A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future, Macmillan Company; Blackie, John S. (1878) The Natural History of Atheism, New York.

(4) Darwin, C. (1902) The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, Vol. 1, p. 788..

الثاني: أنّ قناعات داروين الإيمانية بالإله تبدو أكثر جلاءً في اعترافه بأنه يستحق «أن يسمىٰ مؤمنًا بالإله»[(١)]، وفي رده علىٰ آسا غراي بأنّ وجهات نظره حول التطور «ليست علىٰ الإطلاق إلحادية بالضرورة»[(٢)]. في ضوء هذه التصريحات، ربما بدا أنّ فرانسيس كولينز، عالم الوراثة الشهير، وأنصاره ليسوا أول من مهّد لفكرة التطوير الإلهي.

❋ ❋ ❋

واجه العديد من التطوريين صعوبة جمة في التفكير في طبيعة الإنسان وفق اعتبارات مادية بحتة. وهم غير راضين عن التفسير الفرويدي الذي يعتبر الدين ظاهرة عارضة لقوات طبيعية عمياء. ليس هؤلاء العلماء شخصيات عادية أو هواة متسرعين في طرح أفكار غير ناضجة حول هذا الموضوع. إنهم خبراء معروفون ممن ساهموا بشكل كبير في مجالات تخصصهم. وتشمل هذه الأسماء: فرانسيس كولينز، عالم الوراثة الشهير ومدير المعهد القومي لبحوث الجينوم البشري (NHGRI)، وآسا غراي، أكبر مدافع عن داروين في الولايات المتحدة، وثيودوسيوس دوبجانسكي، مهندس التفكير التطوري في القرن العشرين[(٣)]. يتحدث كولينز نيابة عن فريق من العلماء الذين يعتقدون أنّ الدفاع عن مسائل الايمان لا يستلزم بالضرورة انتقاص العلم، ولا أنّ الولاء للعلوم يجب أن يبلغ درجة الصراع مع الإيمان.

وقد ظهرت عملية التوفيق التي قام بها كولينز هذه في مفهوم التطوير الإلهي، الذي ينص ببساطة علىٰ أن التطور، بكل ما فيه من إشكالات وتعقيدات دقيقة، هو من صنع خالق كامل الإبداع. ووفقًا لكولينز، فقد «سمحت عملية التطور والانتقاء الطبيعي بتطوير التنوع والتعقيد البيولوجيين»، لكن البشر لا يزالون

---

(1) Darwin, C. (1958) The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882; Edit. Nora Barlow, London: Collins, p. 92-93.

(2) Charles Darwin's Letters: A Selection 1825-1859, Edit. Frederick Burkhardt, Cambridge University Press, 1996, p. 12.

(3) Collins, F. (2006) Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief, Free Press, p. 199.

«فريدين في مناحٍ تتحدىٰ التفسير التطوري وتشير إلىٰ طبيعتنا الروحانية»، «وهذا يشمل»، وفقًا لكولينز «وجود القانون الاخلاقي (معرفة الصواب والخطأ) والتطلع للإله الذي يميز جميع الثقافات الإنسانية علىٰ مر التاريخ». ويضيف كولينز: «إذا قَبِل أحدنا التطوير الإلهي، فستظهر توليفة معقولة تمامًا، مرضية علىٰ المستوىٰ الفكري، ومتسقة منطقيًا: لقد خلقَ الإله، الذي لا يحده مكان أو زمان، الكون ووضع القوانين الطبيعية التي تحكمه» و«في سياق السعي لجعل هذا الكون، والذي كان سيغدو عقيمًا بخلاف ذلك، مأهولًا بالمخلوقات الحية، اختار الإله الآلية الأنيقة للتطور لخلق الميكروبات والنباتات والحيوانات من كل الأنواع . . . وهذا الرأي متوافق تمامًا مع كل ما يخبرنا العلم به حول العالم الطبيعي. وهذا الرأي متوافق تمامًا أيضًا مع الديانات التوحيدية الكبرىٰ في العالم»[١]

في ختام كتابه: المخطط الكوني The Cosmic Blueprint، يكمل عالم الكونيات بول ديفيز التأكيد علىٰ هذه النقطة بقوله:

> «حقيقة أنّ الكون إبداعي في حد ذاته، وأنّ القوانين قد سمحت لبُنىٰ معقدة بالظهور والتطور إلىٰ حد الوعي -وبعبارة أخرىٰ، أنّ الكون قد نظم وعيه الذاتي- هي بالنسبة لي دليل قوي علىٰ أن ثمة «شيئًا ما يحدث» وراء كل ذلك. إنّ انطباع حقيقة التصميم هائل. وقد يشرح العلم جميع العمليات التي يُطَوّر الكون مصيره من خلالها، لكن ذلك لا زال يترك المجال كي يكون هناك معنىٰ وراء الوجود»[٢].

ليس من الصعب استشعار هالة الإيمان في هذه الرواية. لنتذكر فقط أنّ الدين، كما هو الحال مع مفهوم «التوازن المتقطع» لستيفن جاي غولد، سيظل يطفو علىٰ السطح دائمًا وبطرق مفاجئة وغير متوقعة!

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٠-٢٠١.

(2) Davies, P. (2004) The Cosmic Blueprint, Templeton Foundation Press, p. 203.

الله: إبداع أزلي .. خلق سرمدي

حل ابن تيمية ببراعة (١٢٦٣-١٣٢٨م)، مستندًا إلىٰ فهمه للقرآن والسنة، المعضلة المركبة من افتراض «إله معطل inactive قبل إرادة الخلق» ومن «رفض قِدم العالم»[١]. لقد أقلقت المعضلة أولئك الذين كانوا يريدون تجنب الافتراض بأن الله ومخلوقاته كانا معًا منذ الأزل. تفترض المعضلة أيضًا أنّ الإله كان خاملًا قبل مشيئة خلق الكون. وقد كانت فكرة مسيئة أيضًا لأنها أثارت العديد من المقتضيات السلبية حول طبيعة الإله. في سياق حله لهذه المعضلة المحيرة للعقل، جادل ابن تيمية بأنّ ثمة تمييزًا جوهريًا ينبغي أن يتم في هذا الشأن، وهو أن أفعال الخالق كانت وما زالت، بلا بداية ولا نهاية، أما آحاد المخلوقات الناشئة من فعله فليس أيًا منها أزليًا. بعبارة أخرىٰ، الكائنات المخلوقة المعينة، مثل النظام الشمسي، والمجرات، والبشر، لها بداية في الزمن، ولكن عملية إيجاد «الكائنات المخلوقة لا أول لها في الزمن». وبالتالي، فإن جميع المخلوقات محدودة، ولكن فعل الله للخلق أزلي ولا نهائي، فهو المبدع الأزلي العظيم في الماضي، والحاضر، وفي المستقبل[٢]. إن لهذا التصور الجوهري للفعل الإلهي الخلاّق آثارٌ عميقة حول فهمنا لصفات الله وعلاقته بالكون. لقد استغرق الأمر نحو ستة قرون قبل أواخر القرن العشرين حتىٰ يتم استيعاب هذه العملية التوفيقية ذات النظرة الثاقبة لابن تيمية علىٰ نطاق واسع؛ وبتعبير قريب لإيليا بريغوجين، الكيميائي الفيزيائي البارز[٣]: «لم يعد الإله مجرد مسؤول

---

(1) Hoover, J. (2004) Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn-Tamiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World. Journal of Islamic Studies 15:3, p. 289-290; Oxford Centre for Islamic Studies. Also see: Ibn-Taimiyyah, A. (1991) Minhaaju Sunnah, Vol. 1, p. 360-362.

(٢) المصدر السابق.

(٣) حصل علىٰ نوبل في الكيمياء عام ١٩٧٧م.

أرشيف يقوم بالكشف عن تسلسل لا نهائي كان قد صممه مرة واحدة وإلىٰ الأبد. إنه يواصل فعل الخلق طوال الوقت»(١).

حقًا، إن بإمكاننا في ضوء هذا المفهوم تسوية العديد من القضايا المثيرة للجدل. ومن بينها القضايا المهمة الأربع التالية:

١- وجهة النظر الربوبية القائلة بأنّ الله قد خلق الكون، ثم ألَّف بين أجزائه كما تصنع الساعة، ثم أطلقه دون تدخل في شأنه بعد ذلك(٢).

٢- الافتراض بأنّ الله والتطور غير متوافقين أو متنافيان بالضرورة.

٣- فكرة الخلق من العدم، أو النظرة اللاهوتية المسيحية -التي روج لها بشكل أساسي توما الأكويني- أن كل شيء قد خُلق حرفيًا من لا شيء(٣).

٤- مسألة ما إن كان الله يكشف عن وجوده في مستوىٰ معين من مستويات الخلق. علىٰ سبيل المثال، تساءل ستيفن جاي غولد عمّا إن كان «الله يكشف عن نفسه في الطبيعة في المقام الأول من خلال انسجام الهيكل التصنيفي للكائنات أم من خلال تعقيدات صور معينة من التكيف»(٤).

بخصوص النقطة الأولىٰ، يوصف الله خطأ في اللاهوت التقليدي (مثل أوغسطين) بأنه «ثابت وغير متغير»، بمعنىٰ أنه لا يمكن أن يتغير بأي حال من الأحوال. وقد بنىٰ اللاهوتيون الذين طرحوا هذا المفهوم استنتاجهم علىٰ فرضية خاطئة وهي أن التغير والقِدَم متعارضان لا يجتمعان. إن قصدنا بالثبات وعدم التغير استحالة الفساد والعطب(٥)، أي أن الله لا يفسد أو يعطب، فهذا صحيح. لكن إن كنا نعني أنه لا يمكن ولا ينبغي أن نتصور له أي علاقة بالعالم الذي خلق، وأن إرادته واحدة لا تتغير، فلا يستجيب لخلقه بما يقتضي تغيُّر إرادته

---

(١) انظر: Davies, P. (2004) The Cosmic Blueprint, Templeton Foundation Press, p. 3

(٢) يُنظر: Hofmann, J. & Rosenkrantz, G. (2002) The Divine Attributes، Blackwell Publishers, p. 18-19, 107

(3) Saunders, N. (2002) Divine Action and Modern Science, Cambridge University Press, p. 90, 92.

(4) Gould, S. J. (2002) The Structure of Evolutionary Theory, p. 252.

(٥) مصدر سابق: (Hofmann, J. & Rosenkrantz, G.: 2002)

أو تدبيره في الحياة والكون، فهذا اعتقاد لا يمكن اعتناقه في ضوء الأدلة من الكتب السماوية، وليس في العقل ما يوجبه. علىٰ نفس المنوال، أيضًا وصف الله بأنه «لا زمني» -بمعنىٰ أنه لا علاقة له أو صلة علىٰ الإطلاق بالزمن- يثير من المشكلات أكثر مما يقدم من الحلول. إنّ القول بأنّ الله منزه عن القيود الزمنية شيء، وهو صحيح، والقول بأنّ أفعاله لا علاقة لها البتة بالزمن شيء آخر، وهو خطأ. من هنا يمكن القول أن الأزلية المنسوبة لله ليست كتلك التي طرحها الفيلسوف الروماني آنيسيوس بوثيوس (٤٨٠-٥٢٤م)، واشتهرت عنه لاحقًا في أدبيات اللاهوت الغربي، وهي أزلية تنفي أي علاقة لله بالزمن والتاريخ، وإنما أزلية متعالية عن قيود الزمن فقط. فأزلية الله، كما أوضح اللاهوتي الألماني أوتو فليدرر (١٨٣٩-١٩٠٨م) أزلية زمانية وليست أزلية لازمانية[1].

أما بخصوص النقطة الثانية، فقد سبق الحديث عنها بما فيه الكفاية.

أما ما يتعلق بالنقطة الثالثة، فإنه تنبغي الإشارة إلىٰ أن هذا المفهوم تخطىٰ حدود اللاهوت المسيحي المتأخر وتسلل إلىٰ كثير من الخطابات الإسلامية. إن القول بأن شيئًا ما قد خُلق من العدم، بمعنىٰ أنه قفز للوجود من غير شيء سبق وجوده، قول مشكل عقلًا وشرعًا، لأنه يؤسس لتناقض صريح، ومن المعلوم أن أفعال الله أو إرادته لا تتعلق بالمستحيلات، وإنما بالممكنات، وإن بلغت ما بلغت في تحيير العقل. فمثلًا، لا ينبغي أن تتعلق إرادة الله بجعل ١ + ١= ٥ بدلًا من ٢. هنا مجددًا، يحل ابن تيمية هذا الإشكال باقتراحه الشهير حول تسلسل آحاد الحوادث، كما شرحنا سابقًا، والمؤسس بدوره علىٰ القول بأن الله مستمر الخلق أزلًا وأبدًا. في مجادلته لخصومه، قال ابن تيمية:

> «العقل الصريح لا يدل علىٰ قدم شيء بعينه من العالم: لا فلك ولا غيره؛ وإنما يدل علىٰ أن الرب لم يزل فاعلًا. حينئذ فإذا قدر أنه لم يزل يخلق شيئًا بعد شيء كان كل ما سواه مخلوقًا محدثًا مسبوقًا بالعدم، ولم يكن

---

(1) Dombrowski, D. (2016) A History of the Concept of God: A Process Approach, State University of New York, p.157-158.

من العالم شيء قديم، وهذا التقدير ليس معكم ما يبطله، فلماذا تنفونه؟»[١].

ثم يؤسس ابن تيمية علىٰ الاستنتاج الأخير القول بأن الكون، أو كل ما سوىٰ الله، مخلوق من مادة سابقة، فيقول: «فالذي جاء به القرآن والتوراة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب: أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله»[٢].

أخيرًا، نأتي إلىٰ القضية الرابعة، قضية ما إن كان الله يكشف عن وجوده في مستوىٰ معين من مستويات الخلق. وفقًا للقرآن، تظهر آثار الله باستمرار من خلال آيات لا تُحصىٰ، علىٰ جميع المستويات، وفي جميع الأوقات [يونس: ١٠١]، إذ أن تدبيره الإبداعي في شؤون الكون واقع باستمرار وبلا توقف [الرحمن: ٢٩]. وعندما يُنظر إلىٰ هذا في ضوء الإبداع اللانهائي، فإنّ بالإمكان صياغة إجابة رائعة: إنّ الله يكشف عن نفسه في أي مستوىٰ من الوجود يمكن للفهم البشري الوصول إليه [الحج: ٥]؛ [سبأ: ٣]؛ [فاطر: ١١]؛ [الأنعام: ٥٩].

تمشيًا مع إشارة القرآن إلىٰ إبداع الله الذي لا ينقطع، لاحظ الجيولوجي الشهير في القرن التاسع عشر، رودريك مورشيسون، أنه «أثناء دورات سبقت منذ زمن طويل علىٰ خلق الجنس البشري . . . كانت أجناس كاملة من الحيوانات -كل مجموعة تتكيف مع الظروف المادية التي كانت تعيش فيها- قد تم إنشاؤها وإفناؤها بصورة متوالية»[٣]. وتلتقي هذه الدورات من الإنشاء والإفناء مع آية يوصف الله فيها بأنه الذي ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الروم: ١٩]، وأخرىٰ بأنه ﴿ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]. في الواقع، تحث الآية التالية الإنسان علىٰ السير في الأرض -كما فعل مورشيسون وداروين- والتفكر في

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/٥٦٣).

(٢) درء التعارض (١/١٢٣).

(3) Murchison, R. I. (1854) Siluria: The History of the Oldest Known Rocks Containing Organic Remains, London, p. 5.

بدايات الخلق من أجل استنتاج درس مهم: أن إمكانية إعادة الحياة ليست أقل احتمالًا من كيفية إنشائها أول مرة، وبذلك:

﴿... سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

وفيما يتعلق بطبيعة أفعال الله في عملية الخلق، ليس لدينا علىٰ وجه الدقة -بل المتيقن أنه لن يكون لدينا أبدًا- فكرة عن عمق طبيعة ذلك الفعل. نعلم من القرآن أن أفعال الله وعالمنا مترابطان دون توقف ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، لكننا ما زلنا نجهل المواضع والمسارات التي تلتقي فيها أفعال الله والأحداث الكونية بشكل حيوي. ولذلك من القضايا المثارة باستمرار في هذا الموضوع قضية المدىٰ الفاعل لإرادة الله، أهو متعلق آنيًا وعلىٰ الفور بكل ما يستجد في الكون، مهما كان صغيرًا ومؤقتًا، أم هو متعلق بمستوىٰ أعم من ذلك؟ وبسبب انعكاسات هذه القضية علىٰ سلوك الإنسان وحرية الإرادة البشرية، قدم ابن قيم الجوزية جوابًا معقولًا في رائعته: «شفاء العليل». وهو جواب يوضح أن إرادة الله ليست مقحمة علىٰ نحو جبري فوري في جميع أجزاء تفاصيل الخلق، لدرجة سلبها الحد الأدنىٰ من التأثير[1]، ولا هي في الوقت ذاته مسلوبة التعلق بالعالم الذي هو موضوعها في آخر الأمر. يكتب ابن قيم موضحًا:

«لا تفتقر كل إرادة من العبد إلىٰ مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها، بل يكفي في ذلك المشيئة العامة لجعله مريدًا. فإن الإرادة هي حركة النفس، والله سبحانه شاء أن تكون متحركة؛ وأما أن تكون كل حركة تستدعي مشيئة مفردة فلا، وهذا كما أنه سبحانه شاء أن يكون الحي متنفسًا ولا يفتقر كل نفس من أنفاسه إلىٰ مشيئة

---

(١) طور الأشاعرة فكرة خلق التأثير لحظة بلحظة لينزهوا الله عن مشاركة غيره له في كمال الملك والتدبير، والمحكي أنهم طوروا هذا المفهوم ردًا علىٰ خصومهم من المعتزلة الذين يرون استقلال الأسباب بالتأثير والإنسان بحرية الفعل والإرادة.

خاصة، وكذلك شاء أن يكون هذا الماء بجملته جاريًا ولا تفتقر كل قطرة منه إلىٰ مشيئة خاصة يجري بها الماء، وكذلك مشيئته لحركات الأفلاك وهبوب الرياح ونزول الغيث، وكذلك خطرات القلوب ووساوس النفس، وكذلك مشيئته أن يكون العبد متكلمًا لا يستلزم أن يكون كل حرف بمشيئة غير مشيئة الحرف الآخر، وإذا تبين ذلك فهو سبحانه شاء أن يكون عبده شائيًا مريدًا، وتلك الإرادة والمشيئة صالحة للضدين، فإذا شاء أن يهدي عبدًا صرف داعيه ومشيئته وإرادته إلىٰ معاشه ومعاده، وإذا شاء أن يضله تركه ونفسه وتخلّىٰ عنه»[1].

بهذا العرض الثمين، من أحد علماء السنة المبرزين، يمكننا تسليط الضوء علىٰ طبيعة التصميم من منظور إسلامي. وقد يكون من المثير للاهتمام أن نعرف أن داروين، الذي جاء بعد خمسة قرون من ابن القيم، قد كان يحمل وجهة نظر مشابهة. فقد وجد داروين أنّ من الصعب اعتقاد أن كل حادث في الطبيعة، وكل تنوع مفرد محدد، يتطلب تدخلات فورية خاصة من الخالق[2]. بيد أنّ داروين، في سياق تسويغ موقفه، خلط بقصد أو بدون بقصد بين مفهومين مختلفين: الإرادة الإلهية وإحاطة العلم الإلهي، وهو خلط يجعله يقف مذهولًا صامتًا من شدة الحيرة[3].

أدىٰ هذا الخلط بين الإرادة والعلم الإلهيين بداروين إلىٰ الشك في إحسان الخالق ورحمته، الأمر الذي يحمله علىٰ الفشل في تجاوز استنتاج مفاده أن كل ما يحدث في العالم، بما في ذلك جميع أنواع الشرور، هو محبوب أو مطلوب لله. وهذا يقودنا إلىٰ أهمية الحديث عن فرق آخر بين إرادة الله ومحبته. فما يحدث نتيجة لمشيئة الله العامة، مثل -وهي الأمثلة التي يضربها داروين لتبرير

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ج٢، ص٥٠٧-٥٠٨.

(٢) ينظر ص٩ وص١٦٥ من: Charles Darwin's Letters: A Selection 1825-1859; edited by Frederick Burkhardt, Cambridge University Press, 1996.

(٣) المصدر السابق: ص١٥٦.

سخطه- قيام فصيلة دبابير النمسيات الطفيلية بالتغذي علىٰ ما في داخل الأجسام الحية لليرقات أو تلاعب القطط بالفئران[1]، ليس بالضرورة مؤشرًا علىٰ أي خير أو شر متأصّلَين في هاتين الواقعتين، وذلك لأن سلوك الحيوان، والذي ينتمي إلىٰ رتبة تصنيفية مختلفة، لا ينبغي الحكم عليه علىٰ أساس معايير أخلاقية تختص بالإنسان. من هذا المنظور، كان بإمكان داروين أن يتبع، كما فعل إرفين شرودنجر، نهجًا محايدًا تجاه عمل الطبيعة. «لا يُعدّ أي حدث طبيعي في حد ذاته جيدًا أو سيئًا، ولا يُعدّ في حد ذاته جميلًا أو قبيحًا»، يقول شرودنجر[2]. أمّا في نظر داروين، فإن العالم كتاب تراجيديا مأسوية لا يحتمل أي تأويل آخر[3]. حقًا، إنّ بإمكاننا هنا رؤية مثالين متنافرين علىٰ الكيفية التي تحدد بها قناعات المرء الشخصية بشكل عميق رؤيته للعالم. سيأتي المزيد من الحديث حول علاقة الإنسان بالقدر، وكيف ينبغي أن يفهمه، ولكن من بين القواعد الإسلامية السُنية الممكنة حول العلاقة بين أفعال الله والعالم البشري قاعدة: بما أنه تتعذر معرفة كل شيء عن الله، فليس بإمكاننا أن نعرف كل شيء عن الحكمة من أفعاله. ليس من المبالغة القول بأن الفشل في فهم هذه النقطة قد أدىٰ، في كثير من الحالات، إلىٰ إنبات شكوك أدت في نهاية المطاف إلىٰ الحيرة أو الإلحاد. وتقول قاعدة أخرىٰ: «أسماء الله ليست مشتقة دائمًا من أفعاله (المشاهدة) في الطبيعة». فلا نقول مثلًا بما أن الزلزال حادث طبيعي ناشئ عن مشيئة الله العامة، فإن من أسماء الله: المزلزل. ولمزيد من التوضيح، أضرب المثال التالي: فعل الطبيب المتمثل في «إنقاذ طفل» بواسطة عملية جراحية «مؤلمة» -لنفرض ألا وجود لمخدّر أو مسكّن- هل يبرر لنا تبنّي اعتقاد الطفل أن عمل الطبيب كان شرًا محضًا؟

في ختام هذا الجزء، يجب أن نشير إلىٰ أنّ داروين نفسه قد اعترف بأن الهيئة الأخلاقية الإنسانية هي من نوع خاص جدًا. مما يعني أنها تعمل أيضًا

(١) المصدر السابق: ص١١.

(2) Schrodinger, E. (1992) What is Life ? Cambridge University Press, p. 76.

(٣) كانت وفاة ابنة زوجته آمي موقفًا صعبًا للغاية في حياته، وكان يتحدث عنه بألم شديد.

ضمن نطاق من نوع خاص جدًا هو نطاق السلوك البشري. إنّ تعميم معاييرنا الأخلاقية بحيث تعلل الحكمة وراء كل حادث يمكن مشاهدته في العالم الطبيعي هو، كما يمكن للقارئ الحكيم أن يخمن، خطأ لا داعي له وصورة متمادية من صور مركزية الإنسان. فعلىٰ الرغم من كون داروين خصمًا للتفسيرات المستقاة من تجربة الإنسان، إلا أن داروين هنا، بالحكم علىٰ كل الأحداث الطبيعية بصورة تعتمد علىٰ مدركاته الأخلاقية، يقدم مثالًا نموذجيًا علىٰ تأويل الطبيعة من منظور التجربة البشرية. دون إرشاد من وحي صحيح، سيظل تفسيرنا للخير والشر فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية انطباعيًا إلىٰ حد كبير.

الإسلام والعلم

﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ﴾.

(القرآن العظيم)[١]

«إن العلم الطبيعي، كما يوحي بذلك اسمه، يقصر نفسه علىٰ تفسير ظواهر العالم المادي بواسطة خصائص المادة. جميع ما وراء ذلك لا ينتمي إلىٰ نطاق فيزياء الكون، وإنما إلىٰ رتبة أعلىٰ من الأفكار».

(الكسندر هومبولت)[٢]

لم يكن الإسلام متوافقًا مع العلم فحسب، ولم يقم فقط بتشجيع العلم والتفكير العلمي، وإنما ساهم أيضًا بشكل كبير في وجود العالم الحديث كما نعرفه اليوم[٣]. في الواقع، ذهب جوزيف سترير، وهانز جاتزكه، في كتابهما Mainstream of Civilization، ذهبا إلىٰ حد الاعتراف بأنّ «الغرب لم يكن ليطور تقليدًا علميًا خاصًا به بالسرعة التي أنجزه بها دون مساعدة معرفة وبحوث المسلمين، ولعله، إلىٰ حد بعيد، لم يكن لولا ذلك ليضع ذلك التقليد أبدًا»[٤].

---

(١) [الزمر: ٥].

(2) Humboldt, A. (2010) Cosmos: Sketch of a Physical Description of the Universe, Vol. 2. Edited by Edward Sabine, Cambridge University Press, p. 33.

(3) Hamilton, M.l M. (2007) The Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers, and Artists, National Geographic, p. 79.

(٤) يُنظر: O'Brien, P. (1999) Islamic Civilization's Role in the Waning of the European Middle Ages, The Medieval History Journal; 2; 387.

ربما يعتبر البعض هذه مبالغة، أو يتهم الكاتب بعقدة الدونية، ولكن المؤرخ صموئيل سكوت يذهب لأبعد مما يتخيله البعض فيقول:

«إنّ بصمة العبقرية العربية يمكن استشعارها في روايات بوكاتشيو، ورومانسيات ثربانتس، وفلسفة فولتير، وفي «المبادئ» لنيوتن، وفي تراجيديا شكسبير. إنّ مجال حدودها يتقاطع مع حدود الحضارة الحديثة، وتأثيرها باقٍ في طابع تلك الحضارة»(١).

رغم هذا ما زال هناك ميل لإخفاء أو تحاشي -سواء عن سوء نية أو تحيز أو جهل- أي إشارة إلىٰ الإنجازات الضخمة التي مهد لها الإسلام في العلم والفلسفة. ولكن هذه المحاولات، كما يقول أحد الأمثال العربية، مثل من يريد تغطية الشمس بغربال. في هذا الصدد، أشير إلىٰ دراسة سوزان دوغلاس وروس دان التي تناولت تفسير الإسلام في المدارس الأمريكية. كشف المسح الذي قاما به أنّ العديد من مساهمات الإسلام الهامة في الحضارة الحديثة قد تم التقليل من شأنها بشكل منتظم أو تم تجاهلها تمامًا من قبل معدي المناهج الأمريكية. كتب دوغلاس ودان:

«معظم الكتب تعطي الطلاب الانطباع بأنّ الوثائق العلمية والفلسفية كانت فقط تخضع للتجميد في المكتبات الإسلامية، حتىٰ جاء المفكرون الأوروبيون العقلانيون وعملوا علىٰ إذابة الجليد عنها . . . لكنّ أيًا من الكتب لم يتعرض لوجهة النظر الأكاديمية الحالية بأنّ علماء المسلمين، في سياق اعتمادهم علىٰ المصادر الهندية والفارسية واليونانية وسعيهم لتحصيل العلم وفاءً لواحدة من القيم الرئيسية لدينهم، قد حققوا إنتاجًا جديدًا كاسحًا

---

(١) انـــــظـــــر: Scott, S.P. (1904) History of the Moorish Empire in Europe, J. B. Lippincott Company, London, p. 14-15

في مجال علوم الرياضيات بين القرنين الثامن والرابع عشر. وتكاد جميع الكتب المدرسية تقريبًا تذكر أو توحي علىٰ الأقل بأنّ «العصر الذهبي» للمسلمين قد استنفد طاقته بحلول القرن الحادي عشر تقريبًا؛ وتقر القليل من النصوص بأي مساهمات بعد ذلك باستثناء القراميد وتصاوير زهر الخزامىٰ»[١].

لعل ضرب المثل بأحد علماء الرياضيات المسلمين يكفي لتقدير حجم تأثير الإسلام. عالم الرياضيات والفلك والجغرافيا المسلم، محمد بن موسىٰ الخوارزمي (حوالي ٧٩٠-٨٤٠م)، والذي يعود أصل مصطلح «الخوارزمية» لاسمه، قدم كتلة من علم الرياضيات غيرت مظهر العلم ومسار الحضارة البشرية علىٰ حد سواء. ابتكر الخوارزمي نظامًا رياضيًا قدّم، وفقًا لهاميلتون (٢٠٠٧م):

«مفتاحًا لأقفال جميع مستويات الكون. إذ مكنت أرقامه وطرقه الحسابية الجديدة من بناء ابتكارات اليوم من الأبراج ذات الطوابق المائة والجسور الممتدة بطول ميل؛ حساب النقطة التي يمكن عندها لمسبار فضائي أن يتقاطع مع مدار أحد أقمار كوكب المشتري؛ تفاعلات الفيزياء النووية؛ العمليات الخلوية لأبحاث التكنولوجيا الحيوية والأدوية والتسويق؛ حساب التفاضل والتكامل لاقتصاد عالمي؛ لغة وذكاء البرمجيات؛ وسرية محادثة الهاتف المحمول»[٢].

---

(1) Douglass, L. and Ross, E. (2003) Interpreting Islam in American Schools, Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities, p. 67-68.

(2) Hamilton, M. (2007) The Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers, and Artists, National Geographic p. 92.

لقد كان يحمل الخوارزمي في عقله بذرة ما يمكن للمرء أن يسميه اليوم «إنجازات تكنولوجية مذهلة». كان هدفه في كتابه «المختصر في حساب الجبر والمقابلة» أن ينقل للقارئ:

> «الأسهل والأكثر فائدة في علم الحساب، مثل ما يتطلبه الناس باستمرار في حالات الإرث والتركات والتقسيم والدعاوىٰ القضائية والتجارة، وفي جميع تعاملاتهم مع بعضهم البعض، أو حيث كان ثمة حاجة إلىٰ قياس الأراضي وحفر القنوات والحسابات الهندسية، وغيرها من الأشياء من مختلف الأنواع والأشكال»[1].

زيادة علىٰ ذلك، قد يفاجأ البعض إن علموا أن الفشل في توظيف درجة معقولة من التفكير العلمي سوف يعني أن هناك فرصة جيدة لإساءة فهم القرآن أو عدم فهمه. إذ أن من بين الصفات الممقوتة في القرآن التسرع، والاسترسال مع الوهم، وعدم التمحيص والتحقق، والخرافية، والتحيز الأعمىٰ. القرآن، بدوره، كتاب يطالب بالبرهان، ويرشد للمشاهدة، والتدبر والتفكر من جهة، ويستنكر من الجهة الأخرىٰ التقليد الأعمىٰ، والمجازفة، والدعاوىٰ غير المدعمة بالأدلة، والتكبر الفكري. فوق هذا يوسع القرآن نطاق المعرفة الممكنة بحيث يعلل قضايا الإيمان والاعتقاد التي، بدورها، تكتسب المصداقية من التقابل والتناسب الواضحين بين الواقع والوحي. فوفقًا للقرآن، ليس هناك ما يبرر إنكار وجود الغيب لأن المشكلة في نهاية المطاف تكمن في جهل الإنسان.

﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾

[يونس: ٣٩]

دعونا نرىٰ الآن ما الذي لدىٰ الإسلام ليقوله عن قصة الخلق. وسنبدأ بما يقوله الإسلام عن أصل الكون وبعض من خصائصه الأساسية. ثم سنرىٰ ما يقول عن أصل البشر، وبالتحديد إشاراته إلىٰ المراحل الأساسية في تطور الجنين البشري.

---

(١) المصدر السابق، ص٩١.

أصل الكون

كان الكون كيانًا واحدًا. ثم توسع بعد ذلك بشكل كبير[1] -ولا يزال- حتىٰ وصل إلىٰ شكله الحالي. وبعد ذلك، ظهرت المياه ومنها تطورت جميع أشكال الحياة. إلىٰ هنا القرآن ليس متوافقًا فحسب مع هذه الحقائق وإنما يشير إليها بوضوح:

﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]

﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧]

اليوم، يستخدم العديد من العلماء مصطلح «المفردة» عند الإشارة إلىٰ الحالة الأولىٰ للكون. والبعض ارتضىٰ مصطلح «الانفجار الكبير»، الذي صاغه أول مرة فريد هويل في عام ١٩٤٩، لوصف الحدث الذي تسبب في جعل هذه المفردة تنفجر وتتمدد. من المثير للاهتمام استخدام القرآن لكلمة «فتق» لوصف اللحظات الأولىٰ من التوسع. ففي العربية، تعني كلمة فتق تقريبًا «الفصل بعد الالتئام»[2]، ولكن ليس بطريقة عنيفة (أي انفجار)، كما يوحي مصطلح «الانفجار الكبير» للوهلة الأولىٰ. وبذلك، فإنّ الفعل «فتق» يصف الحدث بشكل أدق، ولم يحدث إلا في عهد قريب جدًا، أن غير العلماء رأيهم وحذروا من المقتضيات

(١) لقد بينت هذه الملاحظة، التي اكتشفها لأول مرة إدوين هابل، أنّ المجرات في الكون المشاهد كانت تتحرك بسرعة مبتعدة عن بعضها البعض، مما يعني أن الكون كان آخذًا في الاتساع. أطلق عالم الفيزياء البريطاني ستيفن هوكينج علىٰ هذا الاكتشاف أنه «واحد من الثورات الفكرية العظيمة في القرن العشرين». (ينظر:

The Universe in a Nutshell, Stephen Hawking, p. .76 Bantam Press, 2001).

(٢) قال بعض المفسرين في وصف الحالة الأولية للسماوات والأرض -والسماء في العربية كل ما يحيط بالأرض من فوقها صعودًا-: «كانتا شيئًا واحدًا، ملتزقتين، ففصل الله بينهما». والوصف بقولهم «شيئًا واحدًا» هو عين المقصود بلفظ «المفردة» أو singularity في خطاب علماء الكونيات. انظر: فتح القدير (٤٨٧/٣)، للشوكاني.

والإيحاءات المضللة لتعبير هويل. وفقًا لذلك، لاحظ بيل برايسون أنه «علىٰ الرغم من أن الجميع يطلقون عليه الانفجار الكبير، فإنّ العديد من الكتب، تنبهنا إلىٰ ألا نفكر في الأمر باعتباره انفجارًا بالمعنىٰ التقليدي. لقد كان بالأحرىٰ توسعًا مفاجئًا علىٰ نطاق ضخم»[1]. من المثير للاهتمام، أن صيغة الحال "asunder"، والتي اختار بعض مترجمي معاني القرآن إلىٰ الإنجليزية تجنبها، قد استُخدمت من قبل عالم الكونيات المعروف، بول ديفيز (٢٠٠١م)، لوصف التوسع الأول للكون. ومن بين عدد من الترجمات المستخدمة علىٰ نطاق واسع لمعاني القرآن، يبدو أن ترجمة يوسف علي هي الوحيدة التي استخدمت كلمة "asunder" كمكافئ للفظ «فتق».

لقد ذُكر حرفيًا في الكتاب المقدس أنّ الأمر تطلب «ستة أيام» لكي يبرز الكون إلىٰ حيز الوجود، ويقتبس أنصار التطور هذه المعلومة ليضخموا العداوة بين العلم والدين. «لقد جادل البعض»، يقول كارل زيمر «بأن كلمة اليوم في سفر التكوين كانت تعبيرًا مجازيًا لم يُقصد به علىٰ وجه التحديد فترة ٢٤ ساعة» وإنما قد تم تفسيرها علىٰ أنها تعني «ست فجوات ضخمة من الزمن قام الإله في أثنائها بإحضار العالم والحياة إلىٰ حيز الوجود»[2]. ولأنّ الكتاب المقدس لا يصرح بقرائن كافية لاعتماد المعنىٰ المجازي[3]، فإنّ العديد من أنصار التطور، بما في ذلك من يؤمن منهم بالكتاب المقدس، يرفضون هذه التفسيرات باعتبارها محاولات غير مجدية لإنقاذ الكتاب المقدس من التناقضات الصارخة. وعلىٰ العكس من ذلك، يعطي القرآن الوقت مفاهيم مختلفة. فوفقًا لإحدىٰ الآيات [الحج: ٤٧]، يمكن لليوم أن يعادل ألف سنة. وفي آية أخرىٰ [المعارج: ٤]، يمكن

---

(1) Bryson, B. (2004) A Short History of Nearly Everything, p. 31.

ينظر ترجمة يوسف علي [الأنبياء: ٣٠]، ولأجل كلام ديفيز يُنظر:

Davies, P. (2001) A Naturalistic Account of the Universe. In Peterson, Michael et al. (editors) Philosophy of Religion, Oxford University Press, p. 231.

(2) Zimmer, C. (2001) Evolution: The Triumph of an Idea from Darwin to DNA, Arrow Books, p. 384.

(٣) عدا ربما ما جاء في سفر المزامير (٤/٩٠): «لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أمس بعد انصرامه، وكساعة من ليل».

لليوم أن يعادل مدة خمسين ألف سنة. وبذلك، فإنّ القرآن يتوفر حرفيًا -وليس مجازيًا- علىٰ قرائن صريحة في إعطاء الزمن دلالات تجعله قابلًا لتفسيرات متعددة، بما في ذلك التفسير الذي يفيد أنّ «ستة أيام» قد تعني وبشكل مقبول ستة أحقاب متوالية من الزمن.

ومما يجدر ذكره هنا هو أن الزمن بهذا المفهوم مغاير للزمن المعتاد الناشئ من خبرتنا عن حركة الأرض، (الساعات والأيام) والقمر (الشهور) والشمس (الأعوام). إنه زمن بمقاييس مختلفة يصعب بل يستحيل تصورها، مما يعني -هكذا أعتقد- أن مطلق الزمن لم يبدأ مع ظهور الكون كما يظن البعض، وأن الذي بدأ مع ظهوره هو صورة خاصة من صور الزمن تلائم عالمنا وتتوافق مع وعينا ومدركاتنا العقلية. لقد توصل العالم اللامع إيليا بريغوجين، والذي اشتهر بأبحاثه العميقة والمبتكرة في مفهوم الزمن والديناميكا الحرارية، إلىٰ استنتاج يؤيد الفكرة السابقة. فهو يعتقد أن كوننا الحالي ليس عالمًا معزولًا وإنما أثر متولد عن شيء قبله[١]، وفي موضع آخر كتب: «لقد باتت الفكرة القائلة بأن الزمن لا بداية له -أن الزمن يسبق بالفعل وجود كوننا- فكرة أكثر معقولية»[٢]. وبعبارة أصرح لبريغوجين: «حتىٰ قبل أن يخلق كوننا، كان هناك سهم للزمن، وهذا الزمن سيمتد إلىٰ الأبد»[٣].

يبدو أن كلمة «الدهر» الواردة في القرآن هي الاصطلاح المناسب لوصف الامتداد الزمني المهيب إلىٰ ما قبل عالمنا وأيضًا إلىٰ ما بعده. ومما يؤيد هذا الاقتراح آية ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، فجعل «الحين» معبرًا عن جزء من «الدهر»، وعالمنا كله منذ بدايته إلىٰ أن تحل نهايته، إنما يعيش «حينًا» خاصًا به مشتقًا من هذا الدهر المترامي كالمحيط، ويوشك أن ينتهي هذا «الحين» الخاص بعالمنا عما قريب بسرعة الومضة.

---

(1) Prigogine, I. (2014) Beyond Being and Becoming, New Perspectives Quarterly, Vol. 31, Issue 1, 2014, p. 5-11

(2) Prigogine, I. (1997) The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature, The Free Press, London, p. 182

(٣) المصدر السابق، ص١٨٢.

أما الدهر، الظرف الزمني الأوسع لإبداع الخالق اللامتناهي، فكائن قبله وباق بعده[1]. لذلك جاء في الحديث القدسي الصحيح أن الله قال: «وأنا الدهر»[2]، في إشارة إلىٰ علاقة مبرمة لا تنفصم بين عملية التدبير ومطلق الزمن[3]. واللغة العربية تساعد علىٰ هذا التفريق بين معنىٰ «الدهر» ومعنىٰ «الحين». ففي معجم: «تاج العروس»، يطلق الدهر علىٰ الزمن الذي لا ينقطع، ويشبه هذا أيضًا قول بعض اللغويين أنه يطلق علىٰ الأبد؛ أما لفظ الحين فيطلق، كما يحكىٰ عن الشافعي، علىٰ مدة الدنيا أو بعض مدة الدنيا[4]. فيمكن أن يستنتج من هذا، كما مر معنا، أن الأحيان إنما هي أزمنة خاصة معينة يجري اشتقاقها من الدهر لكل عالم من العوالم، أو لكل حالة من أحوال العوالم المختلفة، أما الدهر فهو مطلق الزمن الذي، كما جاء في لفظ الحديث، يقلب الله فيه أنواع التدبير ويُصرِّف من خلاله الأحوال الخاصة بكل عالم من العوالم التي لا يحصي عددها ويعلم كيفيتها إلا الله وحده. من مجموع ما سبق نتوصل إلىٰ تأكيد الاستنتاج القائل بأن هيئة الزمن قبل خلق العالم ليست كهيئته بعد إيجاده، وهو استنتاج يدعمه ابن تيمية حين شرح المراد بأيام الخلق الستة في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]. هنا علَّق ابن تيمية:

> «خلق ذلك في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما

---

(١) قال ابن جرير الطبري: «أما الدهر في هذا الموضع فلا حدّ له يوقف عليه». (تفسير الطبري: ٢٣/٥٣٠).

(٢) البخاري: رقم ٤٨٢٦.

(٣) من المحتمل أن يفترض البعض أني أعتقد أزلية الزمن، مطلقًا بلا تقييد، وبما أن الزمن مخلوق، فإن هذا سيعني اعتقاد وجود مخلوق أزلي، وهو تناقض في العبارة. سيكون هذا الاعتراض صحيحًا لو كان الزمن له هيئة واحدة، وكان الحديث عن كينونة معينة للزمن، هي الكينونة المعهودة لنا في هذا العالم. والواقع أن هذا لا يلزم، ومن المقبول اعتقاد أن الزمن تختلف حقائقه باختلاف العوالم المتصلة به. فهو يتخذ في كل عالم هيئة لا قِبَل لخبرتنا البشرية الحالية باستيعابها. ويتلائم هذا التقرير مع الفكرة القائلة بتسلسل آحاد العوالم المعينة، فليس أيًا منها أزلي، وفي الوقت نفسه لا يمكن تصور ظهور وفناء آحاد العوالم خارج مطلق الزمان.

(٤) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد الزَّبيدي، دار الهداية، ج١١، ص٣٤٧.

في ستة أيام. والشمس والقمر هما من السماوات والأرض، وحركتهما بعد خلقهما، والزمان المقدر بحركتهما، وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما، إنما حدث بعد خلقهما، وقد أخبر الله أن خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرىٰ غير حركة الشمس والقمر»[١].

❀ ❀ ❀

يتحدث علماء الكونيات عن كون يتسم بالتجانس وتوحد الخواص. ويشكل هذان المفهومان ما يسمىٰ اصطلاحيًا بالمبدأ الكوني. ويُقال بأنّ الكون متجانس ومتوحد الخواص؛ لأنه يتمدد بالتساوي، مما يعطيه كثافة وبنية متسقتين في شتىٰ أنحائه. وهذا هو السبب في أنّ الكون يبدو، وعلىٰ مسافات كبيرة، سلسًا ومتناسقًا ومتشابهًا أينما كان موقع وجودك في الكون[٢]. في نظر أي مراقب، يبدو الكون خاليًا من أي تصدعات أو اختلالات. إن المشهد خالٍ من الشوائب أو العيوب. وتشير إحدىٰ آيات القرآن إلىٰ كونٍ يخلو نسيجه الواسع النطاق من الشقوق والعيوب وأبعاده من الخلل في التناسب[٣]:

﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣-٤][٤].

---

(١) درء التعارض (١٢٣/١).

(2) Seaborn, J. (1998) Understanding the Universe, Springer, p. 277.

(٣) من المثير للاهتمام أن نعلم أنّ معدل تمدد الكون متساوٍ أيضًا في جميع الاتجاهات، أو «متساوٍ من منطقة إلىٰ أخرىٰ في الكون»، بحسب تعبير بول ديفيز (Davies, P. (2001) A Naturalistic Account of the Universe. In Peterson, Michael et al. (editors) Philosophy of Religion, Oxford University Press, p. 231).

(٤) إذا قمنا بالرجوع إلىٰ اثنين من المعاجم العربية الموثوقة: لسان العرب والقاموس المحيط، فإن كلمتي «تفاوت» و«فطور» تعنيان علىٰ التوالي.
أ- الاختلاف، والاضطراب، والتباين.
ب- الصدع، العيب، عدم الانتظام.

هنا يعلق الراغب الأصفهاني بفكرة تحسن الإشارة إليها وهي أنه «لو كان شيء من موجودات العالم وأصوله زائدًا عما هو عليه أو ناقصًا عنه لم يكن منتظمًا هذا النظام»[١]. ولكي نزيل أي خلط محتمل بين مفهوم وحدة الوجود وفكرة التجانس، ولتسليط الضوء علىٰ فرادة الموقف الإسلامي في هذا السياق، نورد استدراك وليم جيمس علىٰ فلسفة سبينوزا الحلولية القائمة علىٰ وحدة الوجود وفلسفة هيوم القائمة علىٰ «تذرية» العالم. يقول جيمس:

> «المآل الذي انتهىٰ إليه سبينوزا، بتوحيده العقيم للأشياء في جوهر واحد، وانتهىٰ إليه هيوم بتفريقه وبعثرته لكل شيء ... يُرينا أن الفلسفة الوحيدة الممكنة هي التي تقدم حلًا وسطًا بين التجريد الرتيب [موقف سبينوزا]، وعدم تجانس الأعيان [موقف هيوم]»[٢].

إن التصور الإسلامي في هذه المسألة، كما يقترحه أهل السُنّة علىٰ الأقل، يقدم هذا الحل بتوسطه المميز بين تطرف سبينوزا وغلو هيوم. فالخالق -أعظم حقيقة وجودية- بائنٌ عن خلقه، ليس حالًا فيه ولا متحدًا به، وهنا نفارق سبينوزا. وأعيان الحوادث، رغم كثرتها وتنوعها، محفوظة في جملتها من التفرق والانهيار بفعل النواميس الصادرة عن أمر الله الشامل، وهنا نفارق هيوم.

من الأسئلة الجديرة بالذكر في هذا الصدد: كيف يمكن للإسلام أن يحسم النزاع الظاهر بين نموذجين من الكون: الكون ذو الحالة الثابتة والكون المتمدد؟

ففي الكون المتمدد، «تتحرك المجرات مبتعدة عن بعضها البعض، ناشرة المادة في صورة أكثر رقة وخفة في الفضاء»[٣]، يوضح جيمس سيبورن. «أما من الناحية الأخرىٰ، فإنّ المبدأ الكوني المثالي يتطلب أن تظل كثافة المادة في الكون

---

(١) الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة. الراغب الأصفهاني. تحقيق/ أبو اليزيد أبو زيد العجمي. دار السلام، ٢٠٠٧م، ص٢٤٩.

(2) James, W. (1912) The Sentiment of Rationality. In: Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green, and Co. p.67.

(3) Seaborn, J. (1998) Understanding the Universe: An Introduction to Physics and Astrophysics, Springer, p. 278.

ثابتة لا تتغير عبر الزمن»[1]، ومن ثمّ تأتي فكرة الكون ذي الحالة الثابتة. «ولأجل جعل النظريات الكونية للحالة الثابتة متوافقة مع الكون المتمدد»، يقول سيبورن، «قدم أنصار تلك النظريات مفهوم الخلق المستمر. فمع تمدد الكون وتحرك المجرات بعيدًا عن بعضها أكثر، فإنّ مادة جديدة -في شكل الهيدروجين- يتم إدخالها في الكون»[2].

إنّ التسوية المقترحة أعلاه تحمل الختم المميز لعلم الكونيات الإسلامي. بدايةً، يُقر الإسلام حقيقتين: حقيقة أن الكون يتمدد، وحقيقة أنّ المادة تُخلق بشكل متجدد ومستمر. والآية التي يُذكر فيها «التوسع» حرفيًا تقول:

﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧].

وأما الآية التي يمكن اشتقاق مفهوم «الخلق المستمر» منها بسهولة فهي:

﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الحجر: ٨٦].

«الخلّاق» أحد أسماء الله الحسنىٰ. ويعني من يخلق بكثرة وباستمرار[3]. ويوجد تشديد علىٰ المقطع الأوسط في كلمة «الخلّاق» للتأكيد علىٰ معنىٰ الكثرة والاستمرارية. أي أن القرآن يخبرنا أن الله هو الذي يسبب اتساع وتمدد الكون، وأنه هو الذي يسبب استمرار المادة في التكون بشكل مستمر (للحفاظ علىٰ ثبات كثافة المادة). إن المادة التي تملأ كل زاوية وركن من الكون مكونة من جسيمات. في فيزياء الجسيمات، يقول العلماء بأنّ هناك جسيمات مضادة لجميع أنواع الجسيمات الموجودة تقريبًا. يقول الفيزيائي المعروف ستيفن واينبرغ:

> «بعد اكتشاف البوزيترون، أصبح من الواضح في النهاية أنه لكل نوع من الجسيمات جسيم مضاد مقابل، له نفس كتلة الجسيم، ولكن بقيمة شحنة كهربائية مضادة، وكميات محفوظة مماثلة»[4].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح أسماء الله الحسنىٰ في ضوء الكتاب والسنة، سعيد القحطاني، ٢٠٠٣م، ص١٦٨.

(4) Weinberg, S. (2003) The Discovery of Subatomic Particles, Cambridge, p. 148-149. =

ويوضح براين جرين فيقول:

«علىٰ سبيل المثال، يسمىٰ الجسيم المضاد للإلكترون بالبوزيترون -ولديه نفس كتلة الإلكترون، ولكن شحنته الكهربائية هي +١ في حين أن الشحنة الكهربائية للإلكترون هي-١»[١].

وأما ثنائية الجسيم والجسيم المضاد، والتي تضفي ميزة تناظرية علىٰ وحدات بناء المادة، فلا تمر دون إشارة محتملة في القرآن:

﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [يس: ٣٦]

﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]

ومن الجدير بالذكر أيضًا أنّ مادة «زوج» التي يُشتق منه لفظي أزواج وزوجين، هي كلمة تحتمل معنيين أساسيين يتعلقان بالتناظر بين «الكواركات» (أجسام أصغر من الذرات). فوفقًا لـ «لسان العرب»، المعجم العربي الضخم الذي أعده المعجمي العربي الشهير ابن منظور (١٢٣٢-١٣١١م)، كلمة «زوج» يمكن أن تشير إلىٰ كل من المزاوجة بين شيئين متطابقين، والمزاوجة بين شيئين متضادين حيث، في كلتا الحالتين، يكون كل طرف من أطراف العلاقة نظيرًا للآخر[٢]. إنّ بالإمكان تقدير هذه الحقيقة المذهلة، التي أوحيت إلىٰ محمد ﷺ قبل قرون من معرفة أي شيء عن فيزياء الجسيمات، يمكن تقديرها بشكل أكبر

= فيما يتعلق بزوج الجسيم والجسيم المضاد، هناك أيضًا ذلك المفهوم المثير للاهتمام عن «التكافؤ» الذي وضحه عالم الرياضيات البريطاني روجر بينروز. فكما يشرح بينروز، «الكمية المسماة بالتعادل هي رقم كمي (تقريبي) تضاعفي يكون قيمة n فيه = ٢ (Penrose, R. (2004) The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe, Jonathon Cape, London, p. 100).

(1) Greene, B. (2000) The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory, Vintage Books, p. 8-9.

(٢) لسان العرب، المجلد ٢١، ص١٨٨٤. كما ذكر الراغب الأصفهاني نفس الشيء في معجمه لألفاظ القرآن المعروف بالمفردات في غريب القرآن.

من خلال قراءة ما يقوله العلم الحديث عن التناظر بين الكواركات. وهنا يوضح براين جرين:

> «جميع البيانات التي تم جمعها تثبت أن هناك تماثلًا بين الكواركات، بمعنىٰ أنّ التفاعلات بين اثنين من الكواركات من نفس اللون (الأحمر مع الأحمر أو الأخضر مع الأخضر أو الأزرق مع الأزرق) متطابقة، وعلىٰ نحو مماثل، فإنّ التفاعلات بين أي اثنين مختلفي اللون من الكواركات (الأحمر مع الأخضر أو الأخضر مع الأزرق أو الأزرق مع الأحمر) متطابقة أيضًا»[1].

(1) Greene, B. (2000) The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory, Vintage Books, p. 125.

«إن ردّي علىٰ عبارة مونود الشهيرة: «لا الكون كان مُثقلًا بقدوم الحياة، ولا المحيط الحيوي بقدوم الإنسان»، هو: «أنت مخطئ. بل كانا كذلك» ».

(كريستيان دي دوف، الحائز علىٰ نوبل ١٩٧٣م)[1]

إنّ القدرة الأخلاقية الحقيقية للعقل البشري لا يمكن أن تكشف عن نفسها إلا في عالم يقتضي الموازنة بين الخيارات والاختيارات، عالمٍ تتجسد فيه الممارسة الفكرية لحل المشكلات، والتعرف علىٰ القرائن والعلامات، واستكشاف الأدلة، والتوصل في نهاية المطاف إلىٰ المعنىٰ. كل هذا كان سيغدو مستحيلًا لو كنا موجودين في عالم مثالي جامد؛ عالم كل شيء فيه خاضع لدرجة من التصميم، والوضوح، والتناسق، والانسجام، والترابط لا يبقىٰ معها شيء يستعصي علىٰ الفهم، أو يتحدىٰ ولو بأقل درجة جهد التفسيرَ البشريَّ. ومن يدري! لعل هذه هي النسخة المتطرفة من التصميم التي يود الملحدون التطوريون مشاهدتها ليعترفوا بوجود مصمم. لا أستبعد أن الجواب سيكون بالإيجاب بالنسبة لكثير من الملاحدة التطوريين. لقد طور بعض هؤلاء نزعة لإثارة الاعتراضات التافهة حول أي شيء يوحي بفكرة التصميم، وهم يفعلون ذلك بتفانٍ متواصل لا يتوانىٰ.

ليست مشكلة الملحد التطوري النموذجي مع تصور للكون يفتقر حقًا إلىٰ الأدلة الكافية علىٰ التصميم. إنّ مشكلته تكمن بالأحرىٰ في أنه يفتقد معنويًا ما يلفت انتباهه إلىٰ الأدلة ذات المغزىٰ علىٰ التصميم. في نظر المؤمن، هناك أدلة وافرة علىٰ الخلق، للقيمة المعنوية القصوىٰ، والباقي ليس أكثر من تفصيلات غير ذات صلة. إنّ حقيقة أن ثمة نجمًا آخر ينهار بعنف هنالك في الفضاء ليغدو ثقبًا

---

(1) De Duve, C. (1995) Vital Dust: Life as a Cosmic Imperative. New York, p. 362.

أسودًا قد تكون تفصيلة غير مفهومة من الناحية الغائية، ولكنها، في نفس الوقت، لا تقدم أي دليل علىٰ الإلحاد. يقدم الملحد كارل سَيجن مثالًا علىٰ ما سبق. فعلىٰ الرغم من أنه يعترف بصراحة أن «هناك بالتأكيد كثيرًا من النظام في الكون»، فإنّ حجته للعبث هي أنّ «مراكز المجرات تنفجر بشكل روتيني دائم، وإذا كان ثمة عوالم وحضارات مأهولة هنالك، فإنها تُدمر بالملايين مع كل انفجار لإحدىٰ أنوية المجرات أو الكوازار». وأضاف سيجن، «هذا لا يبدو أشبه بإله يعلم ما يفعل»[1]. وتستند حجة سيجن علىٰ عدة افتراضات مُتوهمة. فهو يفترض شيئًا لا وجود له في الواقع، ويعتمد عليه باعتباره فرضية، ثم يبني استنتاجه عن الإله علىٰ ذلك. في الواقع، نحن، بمن فينا سيجن نفسه، لا نعلم وجود أي «عوالم وحضارات مأهولة» في مراكز المجرات المتفجرة ولا نعلم بأي مكان آخر مدمر تتعرض فيه «العوالم والحضارات المأهولة» علىٰ الدوام للمعاناة أو الموت. إنّ نصيحتي لسيجن وأنصاره أن ينفضوا أحلام اليقظة ويطلبوا الأدلة من الواقع الحي. وكما عبّر شاعر العرب، المتنبي، قائلًا ببلاغة:

«خذ ما تراه ودع شيئًا سمعت به   في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل!»

فالملحد، خلافًا للمؤمن، يلاحظ مثل هذه الحالات التي تبدو في نظره اعتباطية وغير ذات أهمية، ثم يُهوّل الجانب الفوضوي منها، ويحولها إلىٰ حملة صاخبة ضد التصميم أو الإيمان بالله. الفرق الوحيد، وإن كان حاسمًا جدًا، هو أنه في حين أنّ المؤمنين يتصفون بالحساسية تجاه الأمور ذات المغزىٰ المباشر، والمعنىٰ شديد الوضوح، فإنّ الملحدين، علىٰ عكس ذلك، يعانون من فرط الحساسية تجاه ما يعتبرونه غير ذي صلة، أو ذا صلة بعيدة، أو يبدو غير ذي معنىٰ بالنسبة للحالة البشرية المباشرة. ليس خطأنا نحن أن الملحدين يكادون يكونون مصابين بالعمىٰ عن آيات التصميم، ولا هو خطأ التصميم نفسه، بل ولا خطأ المصمم.

---

(١) يُنظر Sagan, C. (2007) The God Hypothesis. In The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever, selected with introductions by Christopher Hitchens, Da Capo Press, p. 233.

في بعض قراءاتي، لاحظت وجود اتجاه نحو تقدير قيمة الحياة البشرية مقابل حجمنا ومكاننا في كون بالغ الضخامة. فالبعض يعتقد أنّ هناك علاقة ضرورية بين تفاهة الحياة البشرية وبين الحقيقة الصادمة للاضطرار إلىٰ الوجود بمفردنا في كون شاسع موحش. في نظر مثل هؤلاء، أيّ تفسير للحياة والكون قائم علىٰ مركزية البشر هو ببساطة محض تَمَنٍّ وتفكير رغبوي. لكن دعونا لا ننفعل وننجرف بعيدًا مع ما ذُكر هنا. فإنّ الحجم لا يخبر بشيء عن قيمة الحقيقة ومعنىٰ الأخلاق. إنّ حقيقة كون الفيل يكبر حشرة بألف ضعف لا يعني أن الفيلة «أكثر أهمية» من النمل، علىٰ سبيل المثال. إنّ العدل والصدق أمران حسنان لأنهما حسنان، وليس لأنهما يثقلان أو يكبران بملايين الأضعاف أي شيء يود أحدنا أن يعقد المقارنة معه. والكلمات الملهِمة للفيزيائي لويس ترينتشارد مور تُعد ذات ارتباط وثيق بسياق حديثنا هنا:

«يطلب علماء الفلك منا أن ننظر إلىٰ الأرض باعتبارها مجرد بقعة ضئيلة، وأن نخجل من اعتقاد أننا مهمون لأنّ نجم منكب الجوزاء، في الحقيقة، أكبر بكثير ويندفع عبر الفضاء في حركة هائلة. ولكن، لو كان منكب الجوزاء أكبر بمليون ضعف مما هو عليه الآن، فما هي أهمية هذه الحقيقة؟ فطالما أنّ هذه الأرض الصغيرة وحدها تحوي الإنسان بقوته الفكرية، بينما لا يملك منكب الجوزاء ذلك، فلغز الأرض وقيمتها أعظم بدرجة لا يمكن قياسها؛ إنها لا تزال هي العامل المهيمن في الكون، في حين لا تزيد أهمية منكب الجوزاء عن أي ذرة أخرىٰ من المادة»[1].

«إننا يجب ألا نقلل من أهمية بنيته الجسدية (يعني الإنسان)»، يقول داروين[2]. وفقًا للقرآن، خلق البشر في أحسن تقويم، أي شكل أو بنية:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

(1) More, L. T. (1925) The Dogma of Evolution, Princeton University Press, p. 243.

(٢) تشارلز داروين (٢٠٠٤) The Descent of Man، Penguin Classics، ص٦٨.

لكن، هل توحي الآية، كما قد يبدو، بأنّ ثمة حدًا للقدرة الإلهية المطلقة (أي قدرة الخلق)؟ هل علينا أن نفهم أن الله غير قادر الآن علىٰ خلقنا في صورة وبنية أفضل من تلك التي نتمتع بها الآن؟ من وجهة النظر الإسلامية، فإن الجواب بالنفي نتيجة مفروغ منها وثمة تعليل لذلك. ففي ضوء الآيات الأخرىٰ، تُعدّ الصفة التفضيلية «أحسن» نسبية (ليس المقصود الإطلاق)، وتعتمد علىٰ سياقات أخرىٰ، وبالتالي يجب أن لا توحي بحد أعلىٰ لقدرة الله المطلقة[1]. قبل غوتفريد لايبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) بأربعة قرون، أكد حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١م)، الفيلسوف الإسلامي الكبير، أنّ كوننا أفضل ما يمكن لله صنعه، وأنه لو لم يكن كذلك، فإنّ ذلك كان سيوحي بنوع من النقص في الخالق. قال لايبنتز، في كتابه: «مقالة في الميتافيزيقيا»، تحت مبحث بعنوان: «ضد أولئك الذين يحسبون أن الله كان يمكن أن يجعل الأشياء أحسن مما هي عليه»:

> «كما أني لا أعتمد رأي بعض الكُتّاب المُحدَثين الذين حملتهم الجرأة علىٰ القول بأن ما خلقه الله ليس كاملًا لأقصىٰ حدود الكمال، وأنه كان في قدرته أن يخلق ما هو أفضل. يبدو لي أن لوازم مثل هذا الرأي غير متسقة نهائيًا مع جلال الله . . . أعتقد أن الفاعل يتصرف دون كمال حين يتصرف بكمال أدنىٰ مما يقدر عليه . . . فلو كانت المقارنة في الكمال كافية، فإنه مهما كانت الهيئة التي أبرم بها الفاعل فعله -إذ أن هناك صورًا لا نهائية من احتمالات عدم الكمال- سيكون هناك ماهو أفضل بالمقارنة مع ماهو أدنىٰ كمالًا؛ ولكن استحقاق شيء من هذا القبيل للثناء سيكون قليلًا إن كان لا يمكن الثناء عليه إلا بهذه الطريقة»[2].

---

(١) ينظر: جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق/ محمد رشاد سالم، ص١٤٢.

(2) Leibniz, G. (1960) Discourse on Metaphysics. In: The Rationalists. Translated By John Veitch, R. H. M. Elwes, and George Montgomery, Anchor Books, Doubleday, p. 411.

وأما نص كلام الغزالي عن قدرة الله علىٰ إحسان هذا العالم فهو:

«ليس في الإمكان أصلًا أحسن منه، ولا أتم ولا أكمل ولو كان وادخره مع القدرة ولم يتفضل بفعله لكان بخلًا يناقض الجود، وظلمًا يناقض العدل، ولو لم يكن قادرًا لكان عجزًا يناقض الإلهية، بل كل فقر وضر في الدنيا فهو نقصان من الدنيا وزيادة في الآخرة، وكل نقص في الآخرة بالإضافة إلىٰ شخص فهو نعيم بالإضافة إلىٰ غيره، إذ لولا الليل لما عرف قدر النهار، ولولا المرض لما تنعم الأصحاء بالصحة، ولولا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة»[1].

وقد أشكل كلام لايبنتز وتقرير الغزالي علىٰ العديد من العلماء والفلاسفة، واعتبروا هذا القول حكمًا بالتقييد علىٰ حدود قدرة الخالق، ولاستشكالهم وجه صحيح إن أطلقنا الفهم فيما قاله الفيلسوفان. لكن من وجه آخر، هناك الكثير من الحقيقة فيما قالاه. فحين نفكر في الكون باعتباره العالم الوحيد الذي يمكن لقصة الحياة كما نعرفها أن تزدهر، يمكننا علىٰ الفور أن نقدر روعة هذا الاستنتاج. لكنّ أحمد بن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م)، يعقب علىٰ تأكيد الغزالي ويضيف حقيقة أنّ وجود عالم آخر ممكن يظل أمرًا ممكنًا، وليس ضروريًا، إذ إننا بمجرد أن ندعي أن هذا العالم هو الأفضل ونعزوه إلىٰ كمال الله، فإننا سنكون مضطرين إلىٰ الخلوص إلىٰ أنه عالم ضروري (لا مجرد عالم ممكن). ويُفهم من موقف ابن تيمية أنّ التأكيدات الجريئة بشأن صفات الله، لا ينبغي أن تقوم علىٰ التخمينات بشأن طبيعة العالم المادي، وأن العالم الحالي يتصف بالكمال لأغراض وغايات ما كتبه الله لهذا العالم، ولكنه ليس مثاليًا بمعنىٰ أن الله غير قادر علىٰ خلق عوالم أخرىٰ تساويه أو تفوقه في الكمال، وذلك لسبب بسيط هو أن الكمال، ما دمنا طرفًا في فهمه، صفة نسبية تبعًا لأحكام الملاحظين الذين يقطنون هذه العوالم، وأن الكمال المقصود كمال مشروط بالغايات والحكم

---

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة، ج٤، ص٢٥٨.

المختصة بهذا العالَم أو ذاك الذي أراد الله إيجاده. بنحو هذا التفصيل قال ابن تيمية، وصرح بأنه مذهب جمهور المسلمين. يقول ابن تيمية:

> «وقد قال طائفة كأبي حامد وغيره، ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه لو كان ممكنًا ولم يفعل لكان بخلًا يناقض الجود أو عجزًا يناقض القُدرة وأنكر ذلك آخرون ونسبوه في ذلك إلىٰ الفلسفة وقالوا إذا كان أهل السنة ينكرون علىٰ القدرية الذين يقولون إنَّ إصلاح العباد ليس ممكنًا فكيف بهذا؟ وقال آخرون فَصْل الخِطاب أنه إن أُرِيد بذلك أن الله لا يقدر علىٰ غير ما فعل أو أن ذلك ممتنع لذاته فهذا خطأ وهو يُشبه قول الدهرية القائلين بالموجب بالذات. وإن قيل إنه علىٰ كل شيء قدير ولو شاء لفعل غيرَ ما فعل ولو شاء أن يؤتي كلَّ نفسٍ هداها لفعل لكن فَعَل ما فَعَل لحكمة والمشروط بغيره يمتنع وجوده بدون شرطه فليس ممتنعًا لنفسه وإنما امتنع لغيره ومن فَعَل مراده ولوازم مراده لم يكن يترك ما ينافي مراده عاجزًا إذ الجمع بين النقيضين ممتنع لذاته وإنما العاجز من إذا أراد شيئًا لم يمكنه فعله والممتنع لذاته ليس شيئًا باتفاق العقلاء فهذا قول أكثر المسلمين. وأما من لا يقول بحكمةٍ ولا تعليلٍ ولا جودَ عنده ولا رحمة إلا وجود المراد فهو لا يقول بهذا»[١].

بإمكاننا تفهم هذا في ضوء الحجة الكونية التي ناقشناها سابقًا، والتي تنص علىٰ أن الكون متوافق بدقة بطريقة مناسبة لازدهار حياة الإنسان. وهذا يستلزم أيضًا «لياقة» الجانب الآخر من المعادلة وهي لياقة الجنس البشري للعيش في مثل

---

(١) الرد علىٰ الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق، ابن تيمية، تحقيق/ علي العمران، دار عالم الفوائد، ص٩٢-٩٣.

هذا الكون. وفي الآية المذكورة أعلاه، كلمة التقويم مشتقة من الجذر «قوم» والذي يوحي بشكل أساسي بمعنيين: التصحيح والإقامة أو الضبط في وضع مستقيم. وبالتالي، فإن الجملة الاسمية «أحسن تقويم »ذات أهمية حيوية نظرًا لحقيقة أنها تدل علىٰ كيفية التحديد المسبق لخصائص الجسم البشري بما يتناسب مع خصائص العالم الذي ينبغي أن يوجد فيه. وبحسب ملاحظة عالم الكيمياء الحيوية في القرن العشرين، لورانس هندرسون:

> «إنّ لياقة البيئة هي جزء واحد من علاقة متبادلة تمثل فيها لياقة الكائن الحي الجزء الآخر. وهذه العلاقة متبادلة بشكل تام وكامل، وليست إحدىٰ اللياقتين بأقل أهمية من الأخرىٰ، ولا هي تمثل بشكل أقل ديمومة واتساقًا مكونًا في حالة معينة من اللياقة البيولوجية»[١].

ولبيان الأهمية الحيوية لهذه النقطة، نلتفت إلىٰ مفهومين مضيئين أكد عليهما الفيزيائي جون بارو في اثنين من كتبه: The Anthropic Cosmological Principle[٢] وThe Artful Universe. وفقًا لبارو، لأننا فيزيائيًا «نتألف من أعداد هائلة من الذرات والجزيئات، المرتبطة معًا بتركيبة شبكية من الروابط بين الذرات»، فإننا نواجه خطر التعرض لقوة غير متوازنة للجاذبية. فلو أننا، ببنيتنا الحالية، «وُضعنا علىٰ كوكب كبير جدًا»، يجادل بارو، فإننا «سنتحطم من جراء القوة الساحقة للجاذبية علىٰ سطح ذلك الكوكب»[٣]. وهذا يعني أن بنية جسم الإنسان (التقويم)، كما يدل علىٰ ذلك القرآن، معدة بشكل «حسن» [القرآن الكريم: التين: ٤] للوجود علىٰ كوكب ذي حجم وجاذبية صحيحين، وهذا الكوكب هو الأرض. وأحد أول الأعمال الكبرىٰ عن العلاقة الحيوية بين البنية والشكل والجاذبية هو عمل دارسي طومسون في كتابه On Growth and Form، حيث

---

(1) Henderson, L. (1913) The Fitness of the Environment. Macmillan, New York, p. 271.

(٢) ألفه مع Frank J. Tipler.

(3) Barrow, J. (2005) The Artful Universe, Cambridge University Press, p. 63.

حاول أن يشرح كيف أنّ «القوىٰ المادية تمارس تأثيرًا مباشرًا وفوريًا في تشكيل الكائنات بينما تنمو»[1].

وأما المفهوم الآخر الذي ذكره باروو فيتعلق بحجمنا مقارنة بأحجام الأشياء الأخرىٰ في الكون. فعلىٰ مقياس لوغاريتمي لأحجام البُنىٰ الأكثر أهمية في الكون، يظهر أن البشر «يشغلون منتصف الطريق بين الاتساع الهائل للفضاء الواقع بين المجرات، وبين الكون المصغر دون الذري للجسيمات الأولية داخل ذرات أجسادنا»[2]، بحسب باروو. وهذا يعني أن البشر، ضمن الحيز الأكبر للوجود، يحتلون «موقع رصد فريد»، بالنسبة إلىٰ أحجام الأشياء الأخرىٰ في المخزون الكوني (أي قائمة الكائنات الموجودة في الكون). إنني أعني بقولي «موقع رصد فريد» (إن جاز لي صك هذا التعبير الجديد) أنّ البشر يتمتعون بميزة تقدير الواقع من موقع يقع علىٰ مسافة متعادلة بين طرفين: الكون الأكبر والكون الأصغر[3].

وفي سياق تأكيد هذه الحقيقة الحيوية، يلاحظ مارتن ريس أيضًا ما يلي:

> «إننا متموضعون بشكل مثالي في منتصف الطريق بين كتل كل من الذرات والنجوم . . . إننا نمتطي صهوة كل من الكون والعالم المصغر - متوسطين في الحجم بين الشمس، بقطرها الذي يبلغ مليار متر، وبين جزيء لا يعدو جزءًا من المليار من المتر. وفي الحقيقة، فإنه ليس من قبيل الصدفة أنّ الطبيعة تبلغ أقصىٰ درجات تعقيدها علىٰ هذا النطاق المتوسط: فأي شيء أكبر، لو افترضنا أنه كان علىٰ كوكب صالح للسكنىٰ، كان سيغدو عرضة للكسر أو السحق بفعل الجاذبية»[4].

---

(1) Gould, S. (1971) D'Arcy Thompson and the Science of Form. New Literary History, Vol. 2, No. 2, Form and Its Alternatives, (Winter), p. 229-258.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦-٥٧.

(3) Dawkins, R. (2007) The God Delusion, Oxford University Press,p. 412.

(4) Rees, M. (2000) Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe, p. 6-7.

في كتابه: «وهم الإله»، صرح ريتشارد دوكينز أيضًا، بقطع النظر عن آرائه الإلحادية، بأننا نحيا في «عالم متوسط لم تكن فيه الكائنات المهمة لبقائنا كبيرة جدًا ولا صغيرة جدًا». وفي أسفل الصفحة التي قال فيها هذا الكلام، يلاحظ دوكينز بصورة واعية أن «أجسادنا تطورت لأجل مساعدة أجسادنا في العثور علىٰ طريقها حول العالم علىٰ النطاق الذي يمكن لهذه الأجسام أن تعمل فيه»[1].

يقبع المجال الممتد من البشر إلىٰ الأرض في وسط المقياس اللوغاريتمي علىٰ مجال نطاقات الأحجام من الكواركات إلىٰ الكون المشاهد. «والأهم من ذلك» كما يقول غونزاليس وريتشاردرز:

> «هو أن حجمنا الكائن في الوسط يضاعف مجموع مجالات البنىٰ التي يمكننا مشاهدتها، علىٰ المستويين الأكبر والأصغر . . . ولكي تنجز عملية الاكتشاف العلمي للبنىٰ الكبرىٰ والصغرىٰ علىٰ حد سواء، هذا الحجم الكائن في الوسط هو الأمثل»[2].

يضاعف هذا المنظور الفريد من ثراء التجربة الإنسانية، ويُعرّض العين لتدفق متعدد الاتجاهات من الآيات الإلهية. لقد استرعت هذه العلاقة الحساسة جدًا بين موقع الإنسان وسائر الكون انتباه عالم الكونيات بول ديفيز، فكتب باندهاش:

> «توصلتُ إلىٰ وجهة نظر بأن العقل -أي الوعي المتيقظ بالعالم- ليس مصادفة عرضية عبثية للطبيعة، وإنما قطعًا وجه أساسي من أوجه الحقيقة. لا يعني هذا القول بأننا الغاية التي من أجلها وجد الكون. إن الأمر بعيد عن ذلك. لكنني أعتقد أننا معاشر البشر قد جرىٰ تركيبنا في المخطط العام للأشياء بطريقة جوهرية جدًا»[3].

---

(1) Dawkins, R. (2007) The God Delusion, Oxford University Press,p. 412 .

(2) Gonzalez, G. and Richards, J. (2004) The Privileged Planet: How our Place in The Cosmos is Designed for Discovery. Regnery Publishing, p. 215-216..

(3) Davies, P. (1993) Physics and the Mind of God, Penguin, p. 16

بدون «موقع الرصد الفريد» هذا، والذي يضعنا تقريبًا في مركز الأشياء، كان البشر سيحتاجون إلىٰ مراقبة الكون من منظور أحادي ضيق النظر. فقط بفضل هذا المنظور الذي لم نهبه لأنفسنا، نستطيع التجوال بأبصارنا وبصائرنا علىٰ نحو مدهش ومفهوم بين عجائب هذا العالم، تمامًا كما عرض الأمر جون ستاينبيك في فقرة مشهورة يكثر الاستشهاد بها:

«إن اتصال الإنسان بالواقع أجمع وثيق جدًا، المعلوم منه والمجهول . . . العوالق المجهرية، والوهج المتألق علىٰ سطح البحر، والكواكب الدوارة، والكون الآخذ في الاتساع، جميع هذا منتظم في خيط الزمن اللدن. يحسن بالمرء أن ينقل بصره من بركة بحر جارية، إلىٰ النجوم، ثم يُرجع بصرهَ إلىٰ البركة تارة أخرىٰ»[1].

إنّ المنصة الكونية الفريدة التي نعتليها ليست من قبيل الصدفة. لقد صُنعت كي نشاهد أكبر قدر ممكن من آيات الخلق علىٰ عدة مستويات، كما ورد في القرآن الكريم:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾

[فصلت: ٥٣]

إنها المنصة الكونية نفسها التي جعلت إيمانويل كانط يُمدّنا بتجربة ظاهراتية شخصية مكثفة؛ ورغم الطابع الذاتي جدًا للتجارب الظاهراتية، إلا أنها تترجم عما يدور بخلد كثير منا حين «يُرجِع البصر»، بتعبير القرآن، في أرجاء الطبيعة والكون. لقد وجد كانط أن العالم الحاضر يتحفنا:

«بتنوع، ونظام، وتناسب، وجمال لا حد له، سواء اقتفينا أثره إلىٰ أعلىٰ، هناك في لانهائية الفضاء، أو في شطره المحدود؛ حتىٰ إنه بالنزر اليسير من العلم الذي تمكّن فهمنا الفقير من حيازته، تغدو كل لغة معنيّة بهذه

(1) Steinbeck, J. (1982) The Log from the Sea of Cortez, p. 217

العجائب العصية علىٰ التصور والبالغة في الكثرة مبلغًا كبيرًا، فاقدة لعنفوانها، وكل الأرقام فاقدة لقوة تقديرها، وجميع أفكارنا فاقدة لضرورة جزمها، بحيث يتيه حكمنا علىٰ الكل في اندهاش واجم يأبىٰ إلا أن يزداد بلاغة»[1].

آمل أن نكون قد تحصلنا علىٰ فهم أعمق للمقصود من الجملة الاسمية: «أحسن تقويم». ولعل الحجة الكونية الإنسانية تزيد من حدة فهمنا. فلو كانت خصائصنا الفيزيائية مختلفة بأي درجة، فإن الكون لم يكن ليصبح سكنًا لمراقبين فريدين من أمثالنا. وأيضًا، لو كانت خصائص الكون مختلفة إلىٰ أي درجة مؤثرة، فإنه كان سيغدو غير مناسب لاستضافة الحياة البشرية أو تمكين أنشطتها النافعة. إنّ القرآن يقر بالتوافق الحيوي بين الحياة البشرية وبين خصائص الكون. لقد جمعت الآية التالية طرفي المعادلة -الكون والإنسان- في المشهد الكوني:

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٦﴾ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٤-٩].

إنّ جميع الخصائص الفيزيائية الأساسية في عالمنا تتضافر من أجل السماح بوجود واستمرارية الحياة علىٰ كوكبنا. ومن الواضح أيضًا أنّ الكون قد صُنع بطريقة تسمح للكائنات من أمثالنا بالبروز وملاحظة كل من انتظام الكون وموقعنا الفريد بين أنواع الكائنات الأخرىٰ. في خاتمة دراسته العظيمة الأهمية حول لياقة البيئة Fitness of the Environment، كتب هندرسون:

«إنّ خصائص المادة ومسار التطور الكوني يُرَيَان

(1) Kant, I. (2007) Critique of Pure Reason. Penguin Classics, p. 519.

الآن في اتصال وثيق ببنية الكائن الحي وأنشطته؛ إنهما يصبحان بذلك أكثر أهمية بكثير لعلم الأحياء مما كان يُظن في السابق. وهذا يرجع إلىٰ أنّ العملية التطورية كلها، الكونية والعضوية، واحدة، ويمكن لعالم الأحياء الآن أن ينظر بحق إلىٰ الكون في جوهره باعتباره متمركزًا حول الحياة»[1].

إنّ الوجود في كون قابل للانتفاع منه هو واحد من أعظم نعم الله. ونعم الله تعالىٰ إما ظاهرة أو باطنة. وهذا تصنيف يشمل كل ما يفضي بشكل حيوي إلىٰ صلاح ومنفعة الجنس البشري. فليس ثمة شيء قد تم إهماله أو تجاهله.

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: ٢٠].

في مواضع أخرىٰ من القرآن، يقال لنا إن البشر ليسوا هم الصورة الوحيدة الممكنة للحياة الذكية. فهناك آيتان تنصان علىٰ أنّ الله قادر تمامًا علىٰ استبدال البشر بشكل جديد من أشكال الخلق:

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٦ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [فاطر: ١٦-١٧].

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩].

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٣٣].

---

(1) Henderson, L. (1913) The Fitness of the Environment. Macmillan, p. 312.

وليس ثمة حدٌ للاحتمالات الناجمة عن قدرة الله الخلاقة. ففي آية أخرىٰ، يخبرنا القرآن بأنّ الله قادر تمامًا علىٰ تحويلنا إلىٰ شكل من أشكال الخلق يفوق التصور ويتحدىٰ الخيال:

﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝٦٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: ٦٠-٦١][1].

(١) علىٰ أحد التأويلات السائغة قال المفسر مقاتل: «ونخلقكم في سوىٰ خلقكم مما لا تعلمون من الصور». انظر: التفسير البسيط (٢١/٢٤٨)، للواحدي.

تنص العديد من الآيات [آل عمران: ٢٧]، [الأنعام: ٩٥]، [يونس: ٣] بشكل لا لبس فيه علىٰ أنّ الحياة والموت، أو الحالة الحية وغير الحية يمكن توليد بعضها من بعض. وقد استُعرض في عام ١٨٢٨م فقط إمكان ذلك بصورة عملية، وإن بصورة بدائية جدًا. فقد أجرىٰ الكيميائي الألماني فريدريك وولر تجربة قام من خلالها بتوليد «اليوريا من كلوريد الأمونيوم وسيانيد الفضة»(١)، مما دل علىٰ أنّ ما كان يُعتقد من قبل أنه ناتج بيولوجي يمكن أن يصدر من مادة كيميائية (غير حية). ووفقًا لعالم الكيمياء الحيوية مايكل بيهي، كان وولر هو أول من حطم «حاجز التمييز بين الحياة وضدها، ذلك الحاجز الذي كان يُعتقد وجوده حتىٰ ذلك الوقت»(٢). بتعبير القرآن [آل عمران: ٢٧]، [الأنعام: ٩٥]، [يونس: ٣]، يستعمل لفظا «ميت» و«حي» للتعبير عن حالتين متضادتين، بينما يُستخدم الفعل المضارع «يُخرج» للتعبير عن الحدث أو الفعل الذي يتم من خلاله إنشاء الحي من غير الحي، والعكس بالعكس. لكن، وكما جاء أيضًا في القرآن، فإنّ من يُبقي علىٰ هذا القانون ويُدبّر سيره علىٰ مر التاريخ هو الله؛ فهو يصف نفسه بأنه ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الروم: ١٩].

تحمل كلمة «ميت» في العربية دلالة واسعة، إذ تشير بشكل مماثل إلىٰ أي مادة أو حالة أو كينونة غير حية. ولعل هذا يفسر السبب -وقد يثير اهتمامًا غير عادي- في أنّ القرآن يتحدث عن البشر باعتبارهم أمواتًا قبل وجودهم في هذا العالم(٣)، في إشارة إلىٰ حالة «الموات» التي سبقت وجودهم، والتي من شأنها أن تؤول في وقت لاحق إلىٰ حياة عبر عمليتي التقدير والخلق.

---

(1) Ridley, Matt (1999) Genome: The Autobiography of a Species in 23 Chapters, HarperCollins, p. 15.

(2) Behe, M. (2000) Evidence for Design at the Foundation of Life. In Science and Evidence for Design in the Universe, Behe, Michael et al., Proceedings of the Wethersfield Institute, Vol. 9, p. 113.

(٣) [البقرة: ٢٨]. المعدوم لا يوصف بموت ولا حياة، فلما كان الإنسان موصوفًا بالموت قبل ظهوره للحياة، دل ذلك علىٰ أن الموصوف بالموت مادته التي سيخلق منها.

بعد هذه الإطلالة علىٰ ثنائية الموت والحياة، وبعض ما توحي به، يمكننا الانتقال إلىٰ ما يخبر به القرآن عن خلق الإنسان وعلم الأجنة.

إنّ من بين الحقائق التي لا تزال تذهل ليس عامة الناس فقط، وإنما عدد من المرجعيات العالمية في مجال الطب أيضًا، هي وصف القرآن الدقيق للمراحل الأساسية للنمو الجنيني البشري. وقد أعرب علماء طب كبار من شتىٰ أنحاء العالم عن مفاجأتهم التامة لاكتشافهم أنّ القرآن الكريم ينسجم تمامًا مع الاكتشافات المجهرية الهامة في مجال علم الأجنة الحديث[1].

كيث مور، عالم دولي بارز في مجال التشريح وعلم الأجنة وصاحب واحد من أهم المراجع في المجال[2]، سُئل عما إذا كان يعتقد أنّ القرآن هو كلام الله وكان جوابه المباشر «لا أجد صعوبة في قبول هذا»[3]. وقد قرر كيث مور المشاركة في تأليف كتاب عن هذا الاكتشاف، وذلك بمعاونة فريق من الخبراء الآخرين. نُشر الكتاب في عام ١٩٩٢م تحت عنوان Human Development as Described in the Quran and Sunnah، بإشراف الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة[4].

وجاءت واحدة من أكثر الدراسات دقة عن مدىٰ توافق القرآن مع العلم الحديث بعنوان: «الإنجيل والقرآن والعلم»، من تأليف موريس بوكاي، عالم

(1) Naik, Z. (2007) The Quran and Modern Science: Compatible or Incompatible? Darussalam, p. 60.

(2) Moore, Keith L. and T.V.N. Persuad (1993) The Developing Human: Clinically Oriented Embryology, Philadelphia, W.B. Saunders Company.

(٣) في مؤتمر مصور عُقد في مدينة الدمام. ويمكن الحصول علىٰ الفيديو علىٰ < www.islam-guide.com >. أو لعدد إضافي من الشهادات الحية.
https://www.youtube.com/watch?v=rsTOQTG0LVQ

(٤) يجب أن أشير إلىٰ أن هناك من حاول التشكيك في هذه القصة، قصة حوار الزنداني مع كيث مور، وحضور الأخير، ثم ما تبع ذلك من خروج للكتاب المذكور. لكنها دعاوىٰ لا أساس لها من الصحة، إذ إن مور لم ينف مشاركته، ولم ينف تصريحاته التي خرج بعضها في محاضرة مرئية عامة، ولم ينف علمه بالفصل المضاف إلىٰ إحدىٰ طبعات كتابه المرجعي. الأمر الثابت الوحيد هو أن مور كان تحت ضغط التراجع من أطراف خارجية ولكنه آثر الصمت، كما حصل لكارل بوبر حين وقع تحت ضغط عدد من النقاد من أجل التراجع عن تصريحاته عن الطابع غير العلمي لنظرية التطور الداروينى.

فرنسي، وجراح حاصل علىٰ جائزة الأكاديمية الفرنسية. وتُعدّ النسخة الأصلية غير المختصرة من الكتاب نافعة للغاية حول هذا الموضوع، وقد تمنيت أن أبني كتاباتي عليها، ولكنّ المشكلة أنه يحتوي علىٰ لغة تقنية قد تصرف، في تقديري، القارئ عن الموضوع الرئيسي الذي هو قيد النظر هنا. لكن ولحسن الحظ، تمكنت من العثور علىٰ نسخة منقحة جيدًا من الكتاب. وقد تم التحرير من قبل الدكتور بلال فيليبس، مدير مركز المعلومات الإسلامي بدبي. ولذلك، فإنني أعتزم أن أستشهد بالقسم المتعلق بعلم الأجنة دون تغييرات، باستثناء حكاية اضطررت إلىٰ استبعادها، وإغفال بعض المعلومات ذات الأهمية الضئيلة للموضوع الذي نحن بصدد مناقشته. وحيث يستلزم الأمر، سوف أضيف تعليقاتي وأضعها بين أقواس معقوفة. ويُرجىٰ ملاحظة أنّ الله قد يشير في القرآن إلىٰ نفسه باستخدام ضمير «الجمع» بدلًا من ضمير «المفرد». وفي علم الأساليب العربي، يهدف هذا إلىٰ تعظيم وتمجيد الخالق وبالتالي لا ينبغي أن يُفهم منه معنىٰ التعددية[1].

(١) يُستخدم هذا النمط من الأسلوب أيضًا في اللغة الإنجليزية. بحسب Longman's Dictionary of Contemporary English، فإن ضمير «الجمع» يمكن أن «يُستخدم من قبل ملك أو ملكة للإشارة إلىٰ نفسه أو نفسها». (٢٠٠٣م، ص. ١٨٦٧).

القرآن وخلق الإنسان(١)

[في إحدىٰ الآيات [نوح: ١٧]، نُخبَر بشكل لا لبس فيه أنّ البشر قد أُنبتوا من مادة الأرض. والفعل المتعدي «ينبت»، يدل بوضوح علىٰ حدث تطوري من نوع ما. وتعني اللفظة أيضًا أنّ المواد البدائية التي نمىٰ منها البشر قد لا تختلف كثيرًا عن المادة البدائية التي اقترحها أنصار التطور(٢)، لأنه لا يمكن لشكل من أشكال الحياة أن «ينمو» دون وجود الماء ومادة أرضية في مستواهما الأساسي الأدنىٰ(٣). إنني أعتقد أنه ليس من الصعب أن نرىٰ هنا أين يمكن للتطور والإسلام ألا يتعارضا بشكل تام.

﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ۝١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا﴾ [نوح: ١٧-١٨]

إنّ ثمة العديد من العبارات في القرآن الكريم حول موضوع التكاثر البشري، تشكل تحديًا للمشتغل بعلم الأجنة، الذي يسعىٰ للحصول علىٰ تفسير بشري لها. وقد تطلب الأمر الانتظار حتىٰ ولادة العلوم الأساسية التي ساهمت في معرفتنا بعلم الأحياء وحتىٰ اختراع المجهر كي يستطيع البشر فهم عُمق تلك العبارات القرآنية. لقد كان من المستحيل لإنسان ممن كان يعيش في أوائل القرن السابع أن يعبّر بدقة عن مثل هذه الأفكار(٤). وليس هنالك من القرائن الحاسمة ما يشير إلىٰ أنّ الناس في الشرق الأوسط وجزيرة العرب قد عرفوا أي شيء حول

---

(١) مقتبس بتصرف من:
Bucaille, M. (2005) The Quran and Modern Science. Edited by Dr. B. Philips. U. A. E. p. 17-20.

(٢) ستانلي ميلر وأنتونيو لازكانو (٢٠٠٢م) في Formation of the Building Blocks of Life. In Origin: The Beginnings of Biological Evolution, edited by Schopf, J. William, University of California Press, p. 109.

(3) Davies, P. (1992) The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning, Penguin, p. 198.

(٤) كانت هناك أفكار متناثرة، ومحاولات ناقصة من هنا وهناك، ولكنها لا تداني بحال التفصيل الوصفي والدقة التعبيرية التي جاء بها القرآن آنذاك.

هذا الموضوع أكثر من غيرهم ممن يعيشون في أوروبا أو في أي مكان آخر. أما اليوم، فهناك العديد من المسلمين، الذين يملكون معرفة وافية بالقرآن الكريم وبالعلوم الطبيعية، ممن لاحظوا التشابه المدهش بين آيات القرآن الكريم المتعلقة بالتكاثر، وبين المعارف العلمية الحديثة.

إنّ مجال علم الأجنة علىٰ وجه الخصوص، هو الذي يتركنا مذهولين من جراء الاتفاق في العبارات والتصريحات، عند عقد المقارنة بين المعتقدات التي كانت موجودة في زمن الوحي القرآني وبين البيانات العلمية الحديثة. وهذا فضلًا عن الغياب التام لأي إشارة في القرآن إلىٰ الأفكار الخاطئة، التي كانت سائدة في العالم في ذلك الوقت.

دعونا نستخرج الآن، من كل هذه الآيات، أفكارًا دقيقة متعلقة بمدىٰ تعقيد السائل المنوي، وبحقيقة أن كمية متناهية في الصغر هي فقط التي يُحتاج إليها لضمان الإخصاب. في سورة الإنسان، يخبر القرآن بما يلي:

﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان: ٢].

«النطفة» لفظ دقيق يدل علىٰ الكمية القليلة جدًا. العرب تقول للكمية الضئيلة من الماء: نطفة[١]، وهي تأتي في اللغة من الفعل الذي يعني «التَقَطّر»، وهو يُستخدم لوصف ما يتبقىٰ في قاع دلو قد تم إفراغه. وتوحي الآية بشكل صحيح بأنّ الإخصاب يتم بواسطة حجم ضئيل جدًا فقط من السائل. ومن الناحية الأخرىٰ، فإن المفسرين الأوائل قد فهموا أنّ الأمشاج تشير إلىٰ خليط الإفرازات من الذكر والأنثىٰ. وقد صحح المؤلفون في عصرنا الحديث هذا الرأي، وهم يلاحظون بأنّ السائل المنوي مصنوع من مكونات مختلفة[٢].

[يصف الفعل «نَطَفَ»، المشتق من جذر كلمة «نطفة»، حدث تدفق السائل، الذي يعني، في سياقنا هذا، قذف المني مباشرة في الرحم ليندمج مع البويضة[٣]. والكلمة وجيزة ومقتضبة لدرجة أن اسم «نطفة»[٤] يُقال أيضًا أنه يصف خليط إفرازات الذكر والأنثىٰ الذي يصبح شيئًا واحدًا، والذي يستخدم القرآن في وصفه الكلمة الأكثر تحديدًا ودقة، أمشاج [الإنسان: ٢]، التي تعني «كميات مختلطة». وتشير العبارة البدلية[٥] نطفةٍ أمشاجٍ [الإنسان: ٢] إلىٰ اختلاط

---

(١) تهذيب اللغة (١٣/٢٤٧).

(٢) وحتىٰ مع ذلك، فإنّ التفسيرات الأولىٰ لا تتعارض مع ما قاله العلماء في العصر الحديث، وذلك لأن المفسرين الأوائل لم يستبعدوا احتمال وجود عناصر أخرىٰ.

(٣) القاموس المحيط، صفحة ٨٥٧، الفيروز آبادي، إصدار الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان.

(٤) أبو بكر، أحب أصحاب الرسول ﷺ، استخدم كلمة نَطَفَ عندما حكىٰ رؤيا رآها ليصف تقطّر العسل من سحابة.

(٥) «عندما يكون لاثنتين من الكلمات أو العبارات نفس المقصود من الإشارة، فإنهما توصفان بالبدل» (Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics, Jack C. Richards, Richard Schmidt et al., London, .2002 p. 29).

أمشاج الذكر والأنثىٰ مع جزء من السائل المحيط[1]. ومن الجدير بالذكر أنّ كلمة وشيجة، التي تشترك في نفس الجذر مع أمشاج، تُستخدم في العربية لوصف روابط القرابة بين مجموعة معينة].

عندما يتحدث القرآن عن سائل إخصاب يتكون من مكونات مختلفة، فإنه يخبرنا أيضًا بأن ذرية الإنسان سوف تتشكل من شيء مُستخرجٍ من هذا السائل. وهذا هو معنىٰ الآية التالية من سورة السجدة:

﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾

[السجدة: ٨].

ويستعمل القرآن صفة «مهين» للتأكيد علىٰ مفارقة خلق مخلوق نبيل وذكي من مادة يميل البشر إلىٰ احتقارها عندما يكبرون! يقول الغزالي:

«ولو لم يشاهد الانسان توالد الحيوانات وقيل له إن صانعًا يصنع من النطفة القذرة مثل هذا الآدمىٰ المصور العاقل المتكلم المتصرف لاشتد نفور باطنه عن التصديق به، ولذلك قال الله تعالىٰ ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾، وقال تعالىٰ ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٣٨ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾»[2] [القيامة: ٣٦-٣٩].

وتعني الكلمة العربية سلالة «شيئًا مُستخرَجًا أو أفضل جزء في شيء ما». وأيًا ما كانت طريقة تفسيرها، فإنها تشير إلىٰ بعضٍ من كلٍّ. في ظل الظروف الطبيعية، فإنّ خلية واحدة فقط، أي حيوان منوي، من أصل أكثر من ٥٠ مليونًا يقذفها الرجل أثناء الجماع تخترق البويضة.

[جذر كلمة «سلالة»، وهو «سل»، هو قاعدة لكلمتين تدلان علىٰ معنيين ذوي صلة بموضوعنا. الأول هو الاسم سلالة الذي يتعلق بالنسب والوراثة،

---

(1) Naik, Z. (2007 The Quran and Modern Science: Compatible or Incompatible?, Darussalam, p. 66.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ج٤، ص٥١١.

والآخر هو الفعل سلَّ، الذي يدل علىٰ الاستخراج برفق لشيءٍ ما. وفي كل من النثر والشعر، يستخدم العرب الفعل سلَّ للدلالة علىٰ السحب الرشيق للسيف من غمده. ويحدث أحد السيناريوهات المشابهة جدًا في شأن الحيوان المنوي عندما نعلم أنّ حيوانًا منويًا واحدًا فقط (يُستخرج/يُجتذب) ليخترق الطبقة الخارجية للبويضة ويلتحم بنواتها[1]. إنّ الحقيقة المجهرية الدالة علىٰ أنّ كمية صغيرة جدًا فقط من الحيوانات المنوية، يلزم أن تندمج مع البويضة مذكورة بشكل لا يحتمل الالتباس في الآية ٣٧ من سورة القيامة والتي نصها:

﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ﴾.

إذن، من الجذر عميق البلاغة «سلالة»، يتم بفاعلية إيصال ثلاثة مفاهيم رئيسية:

١- جوهر الطين، أول مركبات الوجود الإنساني «المادي».

٢- استخراج السائل المُخَصِّب، أي الكمية متناهية الصغر من السائل المستخرجة لضمان الإخصاب[2].

٣- العملية النَسَبِيّة في استخراج ونقل المعلومات الوراثية.

فمن جوهر الطين تبرز مادة المني، التي يتم إنتاجها بشكل مستمر في الخصيتين بعد الخلق الأول. ولأن هذا السائل يُنتَج باستمرار، فإنّ القرآن [الواقعة: ٥٨-٥٩] يصف عملية التكاثر بصيغة المضارع البسيط ﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٩]، حالة نحوية تؤكد الاستمرارية].

(1) Naik, Z. (2007) The Quran and Modern Science: Compatible or Incompatible? Darussalam, p. 65.

(2) The Bible The Quran And Science, Maurice Bucaille, Kazi Publications, Lahore, p. 199.

الانغراس

بمجرد أن يتم تخصيب البويضة في قناة فالوب، فإنها تنزل وتودِع نفسها داخل الرحم. وتسمىٰ هذه العملية «غرس البويضة». والغرس هو نتيجة لنمو الزغابات التي، مثل حال الجذور في التربة، تستخلص الغذاء من جدار الرحم وتجعل البويضة تعلق حرفيًا بالرحم. وتوصف عملية الغرس بشكل صحيح ومناسب في العديد من الآيات القرآنية بكلمة «علق»، التي هي أيضًا اسم للسورة التي ترد فيها إحدىٰ تلك الآيات:

﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢]

[يذكر القرآن مرحلة تتحول فيها «الأمشاج» إلىٰ «علقة»، التي تعني حرفيًا أحد ثلاثة معانٍ، كل منها معبر بدقة عن ثلاث من الظواهر الجنينية الحيوية. وهذه المعاني الثلاثة لكلمة علقة هي:

١- شيء يتعلق أو يتدلىٰ من؛ وهي حال الجنين في مراحله المبكرة. ويُجعل هذا الشيء يتعلق برحم الأم ولا يُترك ليسبح بحرية بداخله.

٢- المخلوق المشابه للدودة المعروف باسم «العلقة»، وهذا يقصد به التشبيه الوثيق لوصف شكل الجنين، والذي يشبه بصورة لافتة للنظر شكل العلقة، ولتوضيح تعلق الجنين بالرحم ليتغذىٰ علىٰ المواد المغذية المحمولة في دم الأم، تمامًا مثلما تفعل العلقة عندما «تثبت نفسها علىٰ بشرة الكائنات الحية الأخرىٰ لكي تمتص دماءها»[1].

٣- خَثْرة الدم. يتم إيصال كميات كبيرة من الدم إلىٰ الجنين عندما يبلغ عمره اليوم الخامس عشر تقريبًا. وفي هذه المرحلة، يكون مطابقًا تقريبًا لشكل خثرة الدم، بسبب أنّ كمية الدم الوفيرة تكاد تكون راكدة داخل الجنين. وتبدأ الدورة الدموية فقط بحلول نهاية الأسبوع الثالث. ويرتبط هذا المعنىٰ أيضًا بالمعنىٰ الثاني، لأنه لو كان لنا أن نفتح جسم علقة، فسنعثر علىٰ كميات هائلة من الدم داخلها مقارنة بحجمها]

(1) Longman Dictionary of Contemporary English, 2003, p. 919.

إنّ تطور الجنين داخل رحم الأم يوصف باختصار شديد، لكنّه وصف دقيق، لأنّ الكلمات البسيطة التي تشير إليه تتوافق تمامًا مع المراحل الأساسية لنموه. وهذا ما نقرأه في سورة المؤمنون:

﴿فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: ١٤]

يتطابق مصطلح «المضغة» تمامًا مع مظهر الجنين في مرحلة معينة من تطوره. ومن المعروف أنّ العظام تبدأ في التكون المبكر داخل هذه الكتلة، وتُغطىٰ بعد ذلك بأنسجة العضلات. وهذا هو معنىٰ لفظ «لحم». ويمر الجنين بمرحلة يكون فيها بعض الأجزاء متناسبًا وبعضها الآخر غير متناسب مع ما سيحدث في وقت لاحق ليصبح الفرد البشري. والهيئة النهائية هذه التي يصفها بعض المفسرين بـ «التامة»[1] هي المقصودة بوصف «مخلّقة» في آية سورة الحج:

﴿ثُمَّ مِن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾

[الحج: ٥]

وبعد ذلك، فإنّ لدينا إشارة إلىٰ ظهور الحواس والأعضاء الداخلية في سورة السجدة:

﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [السجدة: ٩]

[إنّ استخدام القرآن لكلمة مضغة، يوضح بجلاء شكل الجنين في هذه المرحلة. فلو كان للمرء أن يأخذ قطعة من العلك، ويمضغها، ثم يضعها بجانب جنين في مرحلة «المضغة»، فإنه سوف يلاحظ التشابه الذي لا تخطئه عين بينهما، ستبدو الجُسَيدات في الجزء الخلفي من الجنين مشابهة لعلامات الأسنان التي

(١) تفسير الطبري: ٤٦١/١٦.

تتركها بعد قضم قطعة من العلكة[1]. ومن الجدير بالذكر أنه خلال هذه الفترة من النمو، يتم التعبير عن عمر الجنين بعدد هذه الجُسَيدات، التي بدورها تُعدّ سمة مميزة للمضغة.

وتُمضي كل مرحلة جنينية فترة زمنية محددة، تتناسب مع متطلبات تشكيلها. ويذكر فترات النمو هذه النبي محمد ﷺ في الحديث التالي[2]:

> **«إنّ أحدكم يُجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه الملك، فينفخ فيه الروح ...»**[3]

وقد قام بدراسة هذا الحديث الدكتور جو لي سيمسون، رئيس قسم التوليد وأمراض النساء، وأستاذ أمراض النساء والتوليد، وأستاذ علم الوراثة الجزيئي والبشري بكلية بايلور للطب في هيوستون بولاية تكساس في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد تعجب سيمسون من أنّ النبي ﷺ، قبل قرون من اختراع المجهر، كان قادرًا أن يقدم لنا «جدولًا زمنيًا محددًا للنمو الجنيني الرئيسي قبل مرحلة الأربعين يومًا»[4]. وقد أكّد سيمسون أيضًا أنّ مثل هذه المعرفة «لا يمكن أن يتم التوصل إليها علىٰ أساس من المعارف العلمية التي كانت متاحة في وقت كتابتها»، ومن ثم، بحسب ما خلص إليه الدكتور جو «إنه لا ينتفي فقط التعارض بين علم الوراثة والدين، ولكن، يمكن للدين في الواقع أن يرشد العلم من خلال إضافة الإقرار إلىٰ بعض المقاربات العلمية التقليدية، بأنه ثمة عبارات في القرآن

---

(1) A Brief illustrated Guide to Understanding Islam, p.8, Darussalam, Houston, 1997. ينظر أيضا:
Human Development as Described in the Quran and Sunnah, Keith Moore et al., p.37-38.

(٢) ويعرّف الحديث عادة بأنه رواية منقولة عن طريق صحابة الرسول لما قاله الرسول ﷺ أو فعله أو أقره.

(٣) البخاري، رقم ٣٢٠٨.

(4) A Brief Illustrated Guide to Understanding Islam, p.28, Darussalam, USA, Houston, 1997.

تبينت صلاحيتها بعد عدة قرون، الأمر الذي يدعم كون العلم الموجود في القرآن مستمدًا من الله»[1].

أما المرحلة التي يتم فيها إنشاء البشر خلقًا آخر [المؤمنون: ١٢-١٤] فتشهد تطور بعض الحواس. وهذا ينطوي علىٰ تطوير الحساسية لبعض المحفزات السمعية والبصرية. وفي اتفاق تام مع العلم الحديث، يُعدّد القرآن أربعة مراحل متعلقة بالتعلم وفقًا لتطورها المتتابع زمنيًا. وعلىٰ التوالي، هذه المراحل هي: عدم المعرفة (الصفحة البيضاء أو فرضية اللوحة الفارغة)، والسمع، والإبصار، والإدراك. وإن من الحقائق الثابتة الآن أنّ الأطفال يولدون دون معرفة مكتسبة -التي تختلف عن المفهوم الخاضع للجدل للمعرفة الضرورية (الغريزية)- ويسمىٰ هذا الطور بفرضية اللوحة الفارغة، وهي تُشبّه أدمغة الأطفال الرضع بلوح طاهر، فارغ من أي شكل من أشكال المعلومات المكتسبة. وفي التسلسل القرآني للنمو الحسي بعد الولادة، فإنّ حاسة سمع الرضيع هي أول الحواس نشوءًا. ويأتي الإبصار أو القدرة علىٰ الكشف عن بعض المحفزات البصرية تاليًا للسمع. وتتسم عملية تراكم التجارب والخبرات السمعية والبصرية المُتلقاة (بالإضافة إلىٰ التجارب الحسية الحركية) بتأثير زيادة الملكات الإدراكية الوجدانية للطفل (أفئدة، التي مفردها فؤاد). وهذا التسلسل في النمو (عدم المعرفة، فسمع، فإبصار، فإدراك)[2]، الذي ورد التعبير عنه في القرآن الكريم منذ أكثر من ١٤ قرنًا من الزمان، يحظىٰ الآن بتأييد العلم الحديث. وتقول الآية المتعلقة بهذه الحقيقة:

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

[النحل: ٧٨].

(١) المصدر السابق.

(٢) لكن الأبحاث الحديثة قد أظهرت أنّ حدّة سمع الجنين حساسة أيضًا لبعض الأصوات، خاصة لصوت الأم. لكن هذه الحساسية -علىٰ النقيض من ما ذكر أعلاه- هي مجرد استشعار لا إرادي للأصوات. فالطفل هنا يسمع ولكنه لا يستمع أو يُنصت.

ليس ثمة شيء هنا يناقض معلومات وبيانات يومنا الحاضر، وعلاوة علىٰ ذلك، فإن أيًا من الأفكار الخاطئة لذلك الزمن لم تتسلل إلىٰ القرآن. فعبر العصور الوسطىٰ، كانت هناك مجموعة متنوعة من المعتقدات حول النمو البشري قائمة علىٰ أساطير وتكهنات ظلت مستمرة لعدة قرون بعد تلك الحقبة. وجاءت المرحلة الأساسية في تاريخ علم الأجنة في عام ١٦٥١م، مع عبارة هارفي أنّ «جميع أشكال الحياة تأتي في البداية من بيضة». في ذلك الوقت، عندما كان العلم قد استفاد كثيرًا من اختراع المجهر، كان الناس لا يزالون يتجادلون حول دور كل من البويضة والحيوان المنوي. ودون تردد، يمكن القول بأنّ توثيق القرآن للمراحل الرئيسية في خلق الإنسان هي واحدة من الآيات التي وعد الله أن يكشفها أمام أعين الأجيال القادمة [فصلت: ٥٣]. ولعلنا نختتم هذا الفصل باستنتاج بوكاي التالي:

> «إنّ الملاحظات الواردة أعلاه تجعل الفرضية التي قدمها أولئك الذين يرون محمد مؤلفًا للقرآن واهية تمامًا. فكيف يمكن لرجل أن يصبح، بعد أن كان أميًا، المؤلف الأكثر أهمية، من حيث الجدارة الأدبية، في تاريخ الأدب العربي كله؟ وكيف يمكن له بعد ذلك أن ينطق بحقائق ذات طابع علمي لم يكن من الممكن لإنسان آخر قط أن يُطورها في ذلك الوقت، وهذا كله من دون الوقوع ولو لمرة واحدة في أدنىٰ خطأ في تصريحاته حول هذا الموضوع؟»(١)

وفي كتابه الآخر «أصل الإنسان»، وبعد دراسة العديد من الآيات المتعلقة بأصل الحياة، يخلص بوكاي أيضًا إلىٰ ما يلي:

> «وهكذا، فإنّ ما ورد في القرآن الكريم حول أصل الحياة، سواء ما يشير إلىٰ الحياة بشكل عام، أو إلىٰ العنصر الذي يُولد النباتات في التربة، أو أصل

---

(1) Bucaille, M. (undated) The Bible The Quran And Science, Kazi Publications, Lahore. p. 125

الحيوانات، كل ذلك متوافق وبدقة مع معلومات وبيانات العلم الحديثة»[1].

قبل الختام، يجب التنبيه علىٰ أنه لا يُمكن الاعتراض بأن العلم قد يغير كلمته في هذه المواضيع وغيرها، فيحصل بذلك سقوط هذه الملاحظات المؤيدة لدلائل النبوة. وسبب كون مثل هذا الاعتراض غير مثمر هو أننا نعتقد أن الإسلام يجب أن يكون مُصحِحًا وهاديًا لاجتهادات العلماء في بحوثهم، وليس العكس. لأن القرآن وصحيح السنة ليسا مصادر للتلقي السلبي وإنما نصوص فاعلة ينبغي أن تؤثر إيجابيًا في تصورات الناس علىٰ مختلف المستويات. هذا من جهة المبدأ، أما من جهة كيف ينبغي لهذه العملية أن تتم فهذا موضوع آخر، إلا أنه يمكن القول الآن بأنها عملية تتطلب العلم والموضوعية والدقة والحذر. أما وجود حقائق ثابتة ثبوتًا قطعيًا، حسًا أو عقلًا، تناقض معنىٰ قطعي الثبوت والدلالة في القرآن أو السنة الثابتة، فهذا لم يقع، ونقطع بأنه لن يقع.

---

(1) Bucaille, M. (2002) What is the Origin of Man? The Answers of Science and the Holy Scriptures, IBS, India, p. 167.

المعنىٰ والهدف وحياة الإنسان

«ما مضىٰ من الدنيا أحلام، وما بقي منها أماني، والوقت ضائع بينهما».

(ابن قيم الجوزية)[١]

«لقد كان فرانكل محقًا: حياة بلا غاية، حياة بلا معنىٰ. إن الغاية حدث مستقبلي أو حالة تضفي تنظيمًا علىٰ الحاضر، وبالتالي تربط الأزمنة كلها في قصة واحدة».

(روي بوميستر)[٢]

«من المرجح جدًا أن يكون البشر آنذاك قد فكروا بالكون مبكرًا، وما فوق الوجود المادي، والماوراء، أي الظواهر التي كانت تتجاوز حدود فهمهم، أي كما نقول في وقتنا الحاضر - مفهوم الظواهر الإلهية، الذي يؤدي إلىٰ فكرة المقدس، والأرجح إلىٰ فكرة الحياة الثانية بعد الموت».

(مارسيل لوكان)[٣]

«حقًا، لعل هنالك أسبابًا وجيهة للقول بأن جذور المشكلة التي نعانيها كانت نجاحنا في جعل الحياة غاية بدلًا من كونها وسيلة إلىٰ شيء أعظم».

(كارول كويغلي)[٤]

---

(١) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص٦٤.

(2) Baumeister, Roy. "What is Better - A Happy Life or a Meaningful One?". Aeon Essays,16 September, 2013.

(٣) الإنسان ولغته، مارسيل لوكان، ترجمة: د. ماري شهرستان، دار الأوائل، ص٤٧.

(4) Quigley, C. (1961) The Evolution of Civilizations, p. 406.

ستغدو الحالة الميؤوس منها للملحد أكثر وضوحًا، عند مقارنتها بحالة المؤمن متقد الإيمان في الغرض والمعنىٰ. «بصراحة، أنا عاجز نفسيًا عن اعتقاد أن الكون لا معنىٰ له»، يقول وين جنجريتش، أستاذ علم الفلك وتاريخ العلوم في جامعة هارفارد وأستاذ فلكي فخري كبير في مرصد سميثسونيان للفيزياء الفلكية في واشنطن، ردًا علىٰ سؤال: «هل هنالك غرض للكون؟»[1].

حقًا، إنّ كل شخص مفكر ومتأمل سيخبركم بأنّ لمعنىٰ الحياة غرضًا أكبر مما تقع عليه العين. إن «حياتنا مغروسة في معنىٰ نهائي كلي، يتجاوز بالضرورة قدرات الفكر المحدودة للإنسان ويتفوق عليها»، كتب فيكتور فرانكل، الطبيب النفسي المعروف وأحد مؤسسي طريقة العلاج بالمعنىٰ، ليختم فيقول: «في مجال العلاج بالمعنىٰ، نحن نتحدث في سياق ما وراء المعنىٰ»[2].

حتىٰ أكثر الملحدين عنادًا يتصرفون كما لو كانت الحياة ليست مجرد مجموع أجزائها المادية. ففي مقالته الإبداعية: «حول معنىٰ الإلحاد المعاصر» On the Meaning of Contemporary Atheism، يقدم جاك ماريتان تحليلًا متبصرًا للعقلية الإلحادية، إذ يتمكن من التدليل علىٰ أنّ معظم الأشخاص المتظاهرون بأنهم ملحدون، هم عمليًا ملحدون مزيفون. وهذا يعني أنهم «يعتقدون أنهم لا يؤمنون بالله ولكنهم في الواقع يؤمنون به دون وعي، لأن الإله الذي ينكرون وجوده ليس الإله، وإنما هو شيء آخر»[3].

فيما مضىٰ في هذا الكتاب، رأينا كيف أنه من الصعب قبول الإلحاد باعتباره تعبيرًا طبيعيًا للحالة الإنسانية. وإذا ما رغب أحدنا في قبول هذا الاستنتاج، فإنه يترتب علىٰ ذلك أنّ الحياة لن يكون لها معنىٰ وكفىٰ، وإنما سيكون لها المعنىٰ ذا أهمية كبيرة وواضحة. وهذا كله يؤيده اعترافنا بموضعنا

---

(1) Gingerich, Wen. Does The Universe Have A Purpose? John Templeton Foundation @ < http://www.templeton.org/purpose> تم الدخول إلىٰ الموقع: ١٤/ ٤/ ٢٠٠٩

(2) Frankl, V. (1963) Man's Search For Meaning, New York, p. 187.

(3) Maritain, J. (1949) On the Meaning of Contemporary Atheism. The Review of Politics, Vol. 11, No. 3 (Jul.), p. 267-268.

الفريد في الكون وهيئة وجودنا فيه، وقد رأينا كيف أنّ هذا أمرًا قابلًا للتوضيح والإثبات من خلال الحجة الكونية الإنسانية، وموقعنا علىٰ المقياس اللوغاريتمي لأحجام الأشياء المختلفة، وكراهية الإنسان لفكرة اللامعنىٰ، وتأكيد الوحي الخاتم، القرآن الكريم:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾

[المؤمنون: ١١٥]

زعم فولتير أن «العمل ينجينا من ثلاثة شرور عظمىٰ: السأم، والجريمة، والحاجة»[1]. وادعىٰ الفيلسوف الكندي بول ثاغارد، أنه بالاعتماد علىٰ «الفضاءات الثلاث العظمىٰ» التي اقترحها عالم النفس البارز مارتن سليجمان، وهي: الحب والعمل واللعب، يمكن للمرء أن يتفادىٰ هاجس حياة فارغة من المعنىٰ وينعم بأسباب وجيهة للعيش في هذا العالم[2]. إلىٰ حد ما، سنكون مكابرين إن نحن كذّبنا وجهة النظر هذه. يعلمنا القرآن أن الناس قادرون فعلًا علىٰ إرضاء تطلعاتهم بالدنيا إن هم اختاروا ذلك، بل يخبرنا أيضًا أنهم يستطيعون تعويض الاطمئنان الإيماني بالاطمئنان الدنيوي متىٰ شاؤوا.

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ ۞ أُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٧-٨].

كما أخبرنا أيضًا أن الإنسان حر في استحباب الدنيا علىٰ الآخرة، وأنه قادر علىٰ ذلك متىٰ أراد، ولكنه خاسر في النهاية.

﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾

[إبراهيم: ٣].

---

(1) Voltaire (2006) Candide and Other Stories. Translated, with an Introduction and Notes, by Roger Pearson. Oxford World's Classics, p. 87.

(2) Thagard, P. (2010) The Brain and The Meaning of Life. Princeton University Press, p. 2.

مع ذلك سوف ندعم وجهة نظرنا بتوضيح أن أحد أهم أسباب الشقاء الذي يقاسيه الكثير في هذه الحياة هو الاقتصار علىٰ وصية فولتير والاكتفاء بالفضاءات الثلاث العظمىٰ التي يمجدّها تاغارد.

ليس ثمة إنسان عاقل يفضل الشقاء علىٰ السعادة. والسعادة، فيما يبدو وبقطع النظر عن كيفية وصول الناس إلىٰ تلك القيمة المطلوبة، هي أحد المطالب الكبرىٰ للنفس الإنسانية. حتىٰ أشد العلماء واقعية وصلابة في الرأي، سواء كانوا من الملحدين أو اللا أدريين أو الوجوديين أو المؤمنين، يبحثون عن اشتقاقاتهم الخاصة من السعادة من خلال الأنشطة الموجهة نحو حل المشكلات، والتنظير، والتجريب الناجح. ولكن سيغدو هذا الإدراك لعنة علىٰ العديد من الوجوديين الذين ينظرون إلىٰ العالم باعتباره سخيفًا للغاية وخاليًا من المعنىٰ. اكتسبت الحركة الوجودية دافعًا محفزًا في منتصف القرن العشرين، من خلال نماذج من قبيل «مسرح العبث»[1]. وقد برز هذا الاتجاه في أعمال مؤثرة من أمثال كتاب صموئيل بيكيت Waiting for Godot (في انتظار غودو)، وعمل توماس ستيرنز إليوت The Wasteland (الأرض اليباب)، وغيرها. بيد أنّ الوجوديين، ويا للمفارقة، يناقضون فلسفتهم بمجرد الرغبة الدفينة في استكشاف العالم الذي يحيون فيه. بعبارة أخرىٰ، في الوقت الذي يؤكدون فيه بشدة علىٰ أنّ العالم بلا معنىٰ، نجدهم صامتين حول ما إن كانت الحياة جديرة بأن تُستكشف أو تُقدّر أو تُعاش؛ لأنهم، ويا للسخرية التي يثيرها هذا الموقف، يعدون نظرتهم الوجودية نفسها مفعمة بالدلالة وجديرة بالاعتبار. وسواءٌ كانت هذه الحقيقة واضحة لهم أم لا، فهم يشعرون فقط أن الحياة تستحق ذلك النضال وهذا يكفي. لـمَ إذن يستحق كون بلا معنىٰ أن نناضل من أجله كل هذا النضال؟

نشرت صحيفة الغارديان في ١٤ من يناير ٢٠١٨م مقالًا مهمًا لبروفيسور جامعة هارفارد كورنيل ويست، أحد أبرز الفلاسفة والنقاد الاجتماعيين في العالم الغربي. ظهر المقال بعنوان: «ترزح أمريكا تحت وطأة الإفلاس الروحي، ويجب أن نتآزر ضد هذا معًا». يقول ويست في الأسطر الأولىٰ من المقال: «نحن نعيش في واحدة من أحلك اللحظات في تاريخ أمريكا، فترة انطفاء روحي وانهيار جليل الخطب». وضمن عدة أسباب، عزا ويست هذا المآل المفجع -والذي أعتقد أنه

(١) نوع من المسرح يمثل الوجود الإنساني باعتباره سخفًا في كون يفتقر إلىٰ المعنىٰ.

تخطىٰ حدود أمريكا إلىٰ سائر بلاد العالم- إلىٰ «نبذ أبعادنا الروحية والأخلاقية في حياتنا وحياة الآخرين بالتهليل لمكاسبنا المؤقتة ونجاحاتنا السطحية»، حتىٰ أفضىٰ ذلك إلىٰ «انهيار لا يمكن إنكاره لقيم النزاهة والأمانة والتواضع في حياتنا الخاصة والعامة». ويضيف ويست أن «الانهيار جليل الخطب حاصل في أصل أزمنتنا الكارثية»، والتي قدَّر أنها طالت المجال الديني والاقتصادي والسياسي والثقافي والبيئي علىٰ حد سواء[١].

كان مراد ويلفريد هوفمان قد لاحظ بشكل صحيح، أنّ «العالم ما بعد الصناعي ينتج كل شيء تقريبًا ما عدا الإجابات عن الأسئلة الأكثر أهمية عن الحياة والوجود: من أين أتينا؟ لماذا نحن هنا؟ وإلىٰ أين نحن ذاهبون؟».[٢] وقد شهد البروفيسور جاري غوثري العديد من الأطباء النفسيين، ممن يوصون مرضاهم «بأن عليهم (والجميع في نهاية المطاف) التعامل مع سؤال واحد أساسي، وعميق من الناحية الروحية من وقت لآخر. وهذا السؤال هو «لِمَ أنا هنا؟» »[٣]. إنّ العلم اليوم أكثر معرفة من أي وقت مضىٰ بالكون كموئلٍ نافع لقاطنيه من البشر. هذا أمر مسلم به في السؤال الخطابي: لماذا يجب أن يوجد الكون الذي نعيش فيه علىٰ صورة تيسر ظهور وبقاء كائنات عاقلة من أمثالنا؟ إنّ مثل هذه الأسئلة تنشأ من «تنامي الاعتراف بأنّ قوانين الفيزياء والثوابت المستقرة في هذه القوانين تبدو كلها «مضبوطة بتوافق دقيق» علىٰ نحو رائع، لتسمح أو لتُمكّن وجود النجوم والكواكب وظهور الحياة والعقل»[٤]. وإن شئنا خلاصة ما سبق يمكن أن نقول: يُعدّ المعنىٰ أمرًا ضروريًا في حياة الإنسان، لدرجة أنّه سيكون من الترف أو السخف أن نُفسر لماذا. بيد أن مختلف الناس والثقافات والأديان، يملكون وجهات نظر متباينة بشأن نظام الاعتقاد ذي النظرة الكونية الأكثر معنىٰ وكفاءةً

(1) West, Cornell. "America is Spiritually Bankrupt. We Must Fight Back Together". The Guardian: Opinion, 15 Jan. 2018.

(2) Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise: Islam in the Third Millennium, amana publications, p. 89

(3) Guthrie, G. (1997) The Wisdom Tree: A Journey to the Heart of God, Ocean Tree Books, p. 11.

(4) Kuhn, R.(2007) Why This Universe? Toward a Taxonomy of Possible Explanations, Skeptic, V.13, No. 2, p.28.

واتساقًا. ما الذي سيملأ حياة الإنسان بالمعنىٰ الأكثر نفعًا ودلالة؟ ربما شملت الإجابات السائدة بعضًا مما يلي:

* **العلم**. بحسب ملاحظة ويليام مالوك المبكرة عام ١٨٨٠م، نحن موجودون في كون غدا فيه العلم والتاريخ نكدًا أعمىٰ تجاهنا[١]. ولاحظ برتراند رسل بشكل سليم أن «صراع الإنسان مع نفسه هو الذي يبلغ ذروة الأهمية عند نهاية التطور البشري»[٢]. فبعد أن بسط الإنسان سيطرته علىٰ رقعة واسعة من الطبيعة، وشعر بالاستغناء عن هداية ترشده، وظن أنه تخلص من أعدائه جميعًا واحدًا تلو الآخر، وجد نفسه أمام خصم عنيد لا يملك تصفيته، لأنه لو فعل لهلك. هذا الخصم هو نفسه. «لأول مرة في مسار التاريخ، يقف الإنسانُ وحيدًا علىٰ الأرض في في مواجهة نفسه، بلا شريك وبلا ند»[٣]، يقول فيرنر هايزينبيرج ملخّصًا قصة طمع الإنسان في التفرّد بسيطرته. ومع ذلك لم يعد خافيًا اليوم أن العديد من الويلات التي جرها الإنسان علىٰ نفسه، كما نبه ولسون في رائعته: «طفيليات العقل»، هي نتيجة حتمية لتقمصه تلك المكانة التي لا يستحقها إلا إله[٤].

إن من مجالات هذا الصراع لإيجاد «إله أرضي» اعتقاد البعض أنّ علم النفس الحديث قد نجح في إظهار أنّ القيم الإنسانية، والميول الروحية، والفضائل، والأخلاق هي أيضًا بدورها نتيجة ديناميات أرضية تطورية، ومن ثمة لا حقيقة لها موضوعيًا[٥]. تحاول البيولوجيا الاجتماعية التبشيرية، والتي هي بمثابة المحرض وراء «علم الوراثة السلوكية» برمته، أن تجادل عن أنّ «لياقة الإنسان حيوانية» وعن أنّ «مساعدة المرضىٰ والضعفاء، والتضحية، وغيرها من أعمال البر والخير، قد نجمت عن عملية الانتقاء الطبيعي»[٦].

---

(1) Mallock, W. (1880) Is Life Worth Living? New York, p. 319.

(٢) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد (بتصرف يسير)، آفاق، ٢٠١٨م، ص٢٠.

(3) Stavrianos, L. S. (1999) Global History: From Prehistory to the 21st Century, Prentice Hall, 7th Edition, p. 27

(٤) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص١٧٦.

(5) Lang, J. (2000) Struggling to Surrender, Amana publications, p. 21.

(6) Miles, J. (1998) Unnatural Selection, Philosophy, Vol. 73, No. 286. (Oct), p. 595.

في نظر من يتبنون هذه الرؤية في الأزمنة المتأخرة، ليست الفضيلة، والرحمة، والحب، والعدل سوىٰ حالات بيوكيميائية، والأمر مسألة وقت قبل أن تختفي هذه الحالات إلىٰ الأبد مع جثتنا. ولكي نستشعر مرارة، إن لم نقل بلادة، الضمير الأخلاقي من المنظور العلمي المنطقي الوضعي الحديث[1]، يكفي التأمل في هذه الفقرة التي يشرح فيها الفيلسوف نايجل واربرتون فهم ألفرد آير، الفيلسوف المنطقي الوضعي المتطرف، لسلوك التعذيب:

> «حين تقول: «التعذيب خطأ» فإن قصارىٰ ما تقوم به هو أنك تفعل شيئًا مكافئًا لإصدار صوت ازدرائي مجرّد فحسب. إنك تكشف فقط عن عاطفتك الشخصية تجاه الموضوع عوضًا عن صياغة قضية تقبل التصديق أو التكذيب. وهذا لأن قولنا «التعذيب خطأ» ليست قضية صادقة بنفسها، كما أنه ليس شيئًا يمكننا إثباته أو نفيه كحقيقة. لا يوجد أي اختبار يمكنك إجراؤه لحسم المسألة»[2].

إن الصورة التي يرسمها آير معروفة في فلسفة الأخلاق بالمذهب الانفعالي emotivism، وهي صورة قاحلة في منتهىٰ الجدب[3]، كما تذكرنا بالمحصلة الصِفْرية -إن جاز التعبير- التي وصفها ويليام جيمس فيما لو استطعنا تخيل عالم بلا إله. يحثنا جيمس أن نتخيل «عالمًا ماديًا تمامًا لا مكان فيه البتة لشيء سوىٰ الحقائق الفيزيائية والكيميائية، وموجود منذ الأزل بلا إله، بل حتىٰ بدون مراقب مهتم»، ثم يطلب منا أن نتساءل: «هل سيكون هناك أي مغزىٰ في ذلك العالم

---

(١) أي عند تبنّيه، بنقله من حيز التحليل المنطقي إلىٰ الممارسة الفعلية.

(2) Warburton, N. (2011) A Little History of Philosophy. Yale University Press, p. 189

(٣) وفقًا لكريس هورتر، ترى المدرسة الانفعالية «أننا عندما نستخدم لغة أخلاقية فإننا نعبر عن انفعالاتنا فقط. علىٰ سبيل المثال، أنا أشعر باشمئزاز تجاه شخص يستقوي علىٰ من هو أضعف منه، وأعبر عن مقتي بكلمات مثل «غير عادل»، «ظالم»، «كريه». وأقدم جدلًا للأسباب التي تدفعك أيضًا لشجب الاستقواء علىٰ الضعفاء، بصرف النظر عن كيفية ترتيب الأشياء بلغة منمقة عن الخير والشر، وكل ما أفعله فعلًا هو محاولة جعلك تشعر كما أشعر. وفقًا لهذه الرؤيا لا تعتبر الأحكام الأخلاقية صادقة أو كاذبة». انظر: التفكير فلسفيًا، كريس هورتر، ترجمة/ ليلىٰ الطويل، ص٢٠٤.

لقولنا أن بعض أحواله أفضل من بعض؟»[1]. أعتقد أن الجواب واضح تمامًا. ومع ذلك حتىٰ لو قُدّر أن هناك محاولات جادة بالفعل لتأسيس الأخلاق علىٰ العلم، والعلم المادي أقصد، فإن نجاح هذه المحاولات سيكون مرهونًا بإعادة تفسير مفهوم «العلم» تفسيرًا جذريًا يختلف عما هو عليه الآن، وإلا فإن الاعتراف الفوري بفشلها هو الموقف الطبيعي، مثلما استنتج سكوت غوردون، الأستاذ الفخري البارز في الاقتصاد وفلسفة العلم، حين قال:

> «ستكون الأخلاق المؤسسة علىٰ العلم مثل القوانين العلمية في يقينيتها وموضوعيتها. ستكون نظامًا يستبعد التمييز، يحكم بحيادية تكافئ حيادية قانون الجاذبية. يمكن تفهّم إغراء هذا الوهم، ومع ذلك يظل وهمًا»[2].

«يسعىٰ علماء النفس التطوريون لتحديد جذور صفات شخصية، مثل الإيثار والعدوان بالآليات الداروينية للطفرات العشوائية والانتقاء الطبيعي»[3]، يكتب بول ديفيز، أستاذ الفلسفة الطبيعية في جامعة ماكواري. بيد أنّ ديفيز يحذر بشكل معقول من خطر أخلاقي محدق إذا اختار أحدنا تبني النهج سالف الذكر. وينبه ديفيز إلىٰ «أنّ ثمة خطرًا حادًا لأن يتم تبسيط (التفسيرات الداروينية/التطورية) واستخدامها لتبرير سلوكٍ يتقبل أي شيء تجاه النشاط الإجرامي، والصراعات العرقية، بل وحتىٰ الإبادة الجماعية»[4]. لكن هذا إن قبلنا من الأساس بالتفسير التطوري والذي يعلق عليه ديفيد بيرلنسكي بقوله: «أكبر قصة يرويها علم النفس التطوري مجرد حكاية لا تتمتع بأي قيمة علمية، ولنصدُق القول مع بعضنا ونقول أنها لا تتمتع بأي قيمة علىٰ الإطلاق»[5]. الأهم من ذلك أنّ العلم وحده غير قادر فعلًا علىٰ إعطاء أجوبة شافية علىٰ الأسئلة الأخلاقية والروحية، لا سيما

---

(1) James, W. (1912) The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Longmans, Green, and Co, p. 59

(2) Gordon, S.(1991) The History and Philosophy of Social Science, Routledge, p. 388.

(3) Davies, P. (2004) Undermining Free Will, Foreign Policy, No. 144. (Sept. - Oct.), p. 36-37.

(٤) المصدر السابق.

(٥) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة/ عبد الله الشهري، ٢٠١٦م، ص٢١٢.

الأسئلة العميقة ذات النطاق الشمولي في تجربة الإنسان. هنا يحدد فيلسوف الوعي الشهير كين ويلبر المواطن التي يعاني فيها العلم من إفلاس تام بقوله:

«هناك شيء غريب ومثير للاهتمام بشأن الحقيقة العلمية. فمثلما يوضح أنصاره باستمرار، يُعدّ العلم ببساطة خاليًا من القيمة. إن العلم يخبرنا بما هو كائن، وليس بما ينبغي أو يجب أن يكون. إنّ الإلكترون ليس جيدًا أو سيئًا، إنه هو (كائن) فقط؛ ونواة الخلية ليست جيدة أو سيئة، إنها هي (كائنة) فقط؛ والنظام الشمسي ليس جيدًا أو سيئًا، إنه هو (كائن) فقط. ونتيجة لذلك فإنّ العلم، في توضيحه أو وصفه لهذه الحقائق الأساسية عن الكون، لا يملك شيئًا تقريبًا ليخبرنا به عن الخير والشر، والحكمة ونقيضها، والمرغوب وغير المرغوب»[1].

أمّا مارجريت ويتلي، في كتابها: تلمُّس طريقنا Finding our Way، والذي يمزج العلم بالفلسفة والتجارب اليومية، فكتبت متحسرة:

«بينما أصبح عصرنا أكثر فوضوية وتعقيدًا، فقد التفتنا في طلبنا للإجابات إلىٰ الإله المعاصر المعبود في الثقافة الغربية، ألا وهو العلم. لقد طلبنا من العلم أن يشرح كيفية التعامل مع الفوضىٰ، والكوارث، وعدم القدرة علىٰ التنبؤ بالحياة. إننا نريد من العلم أن يعلمنا كيفية منع الأحداث المفاجئة التي تدمر بشكل مفاجئ حياة ومستقبل الناس. نريد من العلم ليس فقط أن يوضح أسباب الفوضىٰ، وإنما أن يعطينا أدوات السيطرة عليها. إننا نريد من العلم أن يمنعنا من الشيخوخة والموت وأن ينقذنا من جميع تحديات الحياة. ولكن بالطبع، فإن إله العلم هذا لا يملك إلا أن يخذلنا»[2].

---

(1) Wilber, K. (1998) The Marriage of Sense and Soul, p. 5.

(2) Wheatley, M. (2007) Finding Our Way: Leadership for an Uncertain Time, Berrett-Koehler Publishers, p. 125.

ولأنه «لا يملك إلا أن يخذلنا» فمن الطبيعي ألا يعزّينا في مصائبنا أو يمنحنا الأمل فضلًا عن الصبر علىٰ محن الحياة ونوائبها. «لا يمكن لأي قدر من التفسير العلمي أو التنظير الاجتماعي السياسي أن يعزّي أمًا في ابنها المطعون»، يقول بروفيسور الفلسفة ستيفن أسما في مقاله القيّم: «ما يمنحنا إياه الدين»، مضيفًا: «لن يُقدم بيل ناي، الملقب برجل العلوم، ولا نيل ديغراس تايسون كبير عون فيما لو قررا زيارتها لتفسير فسيولوجيا المعاناة وسوسيولوجيا الجريمة»[1]، منبهًا علىٰ سبب حصري من أسباب تفوق التجربة الدينية: «إن كان هذا الأمل [الديني/الإيماني] المتجذّر في العاطفة سيمنحها (أي الأم المكلومة) الطاقة والحيوية لمواصلة العناية بأطفالها الآخرين، فإنه سيقوم بوظيفة مماثلة للآخرين؛ ومن هنا نستطيع أن نتبيّن العلة وراء صمود الدين»[2].

ولأنه «لا يملك إلا أن يخذلنا» -أي العلم- فمن الطبيعي أن ننتهي إلىٰ ما انتهىٰ إليه عالم الأحياء والأحافير، بيير تيلار دي شاردان، قبل أكثر من سبعة عقود:

> «يؤزُّنا ميلٌ للتبجح بعصرنا علىٰ أنه عصر العلم . . .
> مع هذا، ورغم إعلاننا من شأن تقصّينا العلمي وتحصُّلنا
> منه علىٰ منافع جمة، ليت شعري أي روح حقيرة نحملها،
> ووسائل فقيرة وفوضىٰ عامة نسلكها، بحثًا عن الحق في
> عالم اليوم»[3].

لذلك إن كان البعض، بل الكثير، قد اعتاد التميز بين العلم والأخلاق عند الحديث عن الغرب، فتجدهم يثنون عليه علميًا ويذمونه أخلاقيًا، فإن كولن ولسون لا يرىٰ هذا التمييز، ويعتقد أن «تقدُّم الإنسان العلمي كان تقدُّمًا في الاتجاه الخاطئ»، وأن «الإنجازات العلمية للإنسان خلال القرون الماضية لم

---

(1) Asma, Stephen. "What Religion Gives Us (That Science Can't)". The New York Times: Opinion, 3 June, 2018

(٢) المصدر السابق.

(3) Pierre, T. (1959) The Phenomenon of Man. Harper and Brother, p. 278-279.

تدفع الإنسان إلا لمزيد من التفكُّر في نفسه باعتباره مخلوقًا سلبيًّا»[١]. من أجل ذلك اعتقد المفكر رينيه جينو أن لا شيء في التقدم المادي للغرب يستحق الغبطة فضلًا عن الحسد[٢].

* مذهب المتعة. نعم فعلًا، العديد من الناس يحصرون معنىٰ الحياة في معاقرة الملذات الدنيوية. يؤثر عن سينيكا الفيلسوف الأصغر قوله: «إن الثور ليرضىٰ بمرْجٍ واحد، وإن الغابة الواحدة لتكفي ألفًا من الفيلة، أما هذا الجسد الصغير للإنسان فيلتهم أكثر مما تستهلكه سائر الكائنات قاطبة»[٣]. يُطلق علىٰ النسخة الأشد تطرفًا من الإدمان علىٰ الرفاهيات المادية والمتع الجسدية مذهب «المتعة الأنانية»، وهي نظرية أخلاقية تعزز السعادة الدنيوية العابرة باعتبارها الهدف النهائي للسلوك البشري. لكن هذا يتجاهل بجلاء الحقيقة الواضحة أنّ البشر أكثر من مجرد سلال للنفايات أو مصانع تدوير للأغذية، أو أدوات للمتع الجنسية. بل يجب علي القول بأن هذه نظرة تتجاهل حقيقة أننا كائنات ذات نزعات أخلاقية وروحية وعقلانية فريدة. في كتابها الرائع: الغريزة الرابعة The Fourth Instinct، توضح أريانا هافينغتون بحكمة ما يجعلنا ذوي طبيعة خاصة بقولها:

> «أعط أحد قرود الغيبون رفيقًا، ومساحة ممتدة وهادئة من الغابة، والكثير من التين ليلتهمها، وسوف يعيش علىٰ الأرجح راضيًا بقية أيامه. وأعط رجلًا أو امرأة بيئة شاعرية مقابلة -لنقل مثلًا، حياة مهنية ناجحة، وأطفالًا رائعين وكل ما يمكن للحضارة أن توفره من سبل

(١) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص٢٥٥. (بتصرف يسير جدًا خدمةً لدقة الترجمة).

(2) Guenon, R. (2001) East and West, Translated by Mrtin Lings, Sophia Perennis, New York, p. 69

(3) Seneca, L. A. (1882) Seneca's Morals or a Happy Life, Benefits, Anger and Clemency; Chicago, Belford, Clarke and Co., p. 207.

الراحة- ولا نزال نشعر بعدم الرضا، وعدم الاستقرار، وندرك علىٰ نحو مبهم أنّ ثمة شيئًا مهمًا جدًا مفقودًا من حياتنا»[١].

ولذلك تحدث فيليب كوشمان في تسعينات القرن الماضي عما وصفه بـ «بالنفس الخاوية»، في مقاله القيّم: «لماذا النفس خاوية: نحو موضعة للسيكولوجيا في سياق تاريخي». ذكر كوشمان في هذا المقال أن من بين الأمور الجديرة بالبحث هو هذا «التحول التاريخي للنفس من عصرها الفيكتوري المتحفظ جنسيًا إلىٰ النفس الخاوية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية»، وأن هذه النفس الخاوية «يجري تلطيفها وجمع شتاتها من خلال «حشوها» بالأغذية، والمنتجات الاستهلاكية، ومتابعة المشاهير»[٢].

في رد فعل علىٰ هذه الأزمة الأخلاقية الروحية التي يعاني منها الإنسان الحديث، عبَّر ينجيي جيرتيتش، السياسي والصحافي والكاتب البولندي، عن أسفه قائلًا:

«إنّ الحضارة الغربية الآن عرضة للخطر. أولًا وقبل كل شيء، تحولت الحياة في العالم الغربي نفسه بأن أصبحت أكثر وأكثر مادية . . . ومن الواضح أن العالم الغربي الآن يسير في طريقه نحو التفكك: ففي نهاية المطاف، من المستحيل أن نعيش فقط من أجل أهداف مادية، ومجتمع المتعة الذي لم يعد يعي أسسه الروحية لا يمكن أن يستمر»[٣].

---

(١) مقتبس في: Preston, D. (2005) 365 Ways to Be Your Own Life Couch, Howtobooks, p. 34.

(2) Cushman, P. (1990) Why the Self Is Empty: Toward a Historically Situated Psychology, American Psychologist, Vol. 45, No.5, p. 599-611.

(3) Koneczny, F. (1962) On the Plurality of Civilizations, Polonica Publications, p. 9.

لا نملك إلا أن نعترف مع الفيلسوف المغربي الراحل محمد الحبابي بأن الإنسان الحديث:

«يعيش في أزمة ومأزق بسبب إفرازات الحضارة الصناعية . . . غارق في متاهة النمو المتسارع للتقنية، ضائع في انعكاساتها الاجتماعية والنفسية، وأضحىٰ تبعًا لذلك لا يفكر إلا بآليات السوق، المزاحمات، الأرباح والتوزيع، ومن ثم تحول تفكيره إلىٰ الأشياء حيث أصبحت هدفًا في حد ذاته»[1].

ولكي ننتهي إلىٰ هذا الدمار، ليس علينا أكثر من سلوك الطريق الذي نقمه كبير الحاخامين البريطاني جوناثان ساكس علىٰ الغرب:

«حين يصبح كل شيء قابلًا للمقايضة فيباع ويشترىٰ، وحين يُباح نكث الالتزامات لمجرد أنها لا تخدم مصالحنا، وحين يصبح التسوق خلاصًا، وتصبح الشعارات الدعائية ابتهالاتنا، وحين تصبح قيمتنا مقدرة بالمال الذي نحوزه أو ننفقه، فإن السوق عندئذ آخذ في تدمير ذات الفضائل التي يعتمد عليها في الأمد البعيد»[2].

لذا أنذر المنظّر هربرت ماركيوز من مغبة هذه المحصلة التي وضعتنا أكثر من أي وقت مضىٰ في مواجهة مباشرة مع أنفسنا. يقول ماركيوز:

«لم يعد السؤال في هذه المرحلة: كيف يمكن للفرد تلبية حاجاته الخاصة دون أن يلحق الأذىٰ بالآخرين، وإنما: كيف يستطيع تلبية حاجاته دون أن يلحق الأذىٰ بنفسه[3]، دون أن يحمله طموحه واغتباطه علىٰ إعادة إنتاج

---

(١) الشخصانية: في البحث عن أصالة فلسفية؛ ضمن موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة؛ ص١٥٧.

(٢) مقتبس في: Gardner, H. (2006) Five Minds for the Future, p. 137.

(٣) في رواية «١٩٨٤»، خشي أورويل علىٰ الإنسان أن يسحقه ما يكره، أما هكسلي في «عالم جديد شجاع» فخشي أن يسحقه ما يحب. إننا نعيش اليوم ما خشيه هكسلي.

اعتماده علىٰ النظام الاستغلالي الذي يؤبّد عبوديته في خضم تلبيته لحاجاته؟»[1].

* **النجاح والثراء.** في الفصل التاسع من كتابه القيّم: «الثمن الباهظ للمادية»، وبعد استعراض مُركّز لتداعيات أساليب العيش المادي علىٰ مختلف مناحي الحياة البشرية، استشهد مؤلفه عالم النفس تيم كاسر بحديث نبوي ذكره البخاري[2]: «ليس الغنىٰ عن كثرة العرَض، ولكن الغنىٰ غنىٰ النفس»[3]، ثم أتبعه بقوله: «لقد قدّمتُ خلال هذا الكتاب معطيات علمية لبيان صدق عبارة محمّد: أن الحياة المتمحورة حول جمع المال وتحصيل الشهرة حياة بلا مغزىٰ»[4]. بالفعل، إن النفس القلقة، وهوس الشهرة، والسعادة المادية اللحظية، يشكلون معًا ثالوث التعاسة الأسوأ من بين أنواع التعاسات المعاصرة، ومتىٰ ولج هذا الثالوث إلىٰ حياة المرء فإنه يجرّدها من النبل ويشغلها بأتفه الصغائر. «إن أولئك الذين يعيشون في نبل»، يقول رسل، «حتىٰ إن قضوا حياتهم مغمورين، لا حاجة للخوف من أن تكون حياتهم هباءً، فهناك شيء يشع من حياتهم، ضوء ينير السبيل لأصدقائهم وجيرانهم، ربما علىٰ مدىٰ أجيال طويلة في المستقبل»[5].

لا ننكر أن الابتكار والاكتشاف والبحث، وحل المشكلات، والتخطيط الفعال، والإدارة وتنفيذ الأمور، وجميع مفاخر السعي البشري، ستغدو رمادًا في مهب الريح ما لم يترتب عليها شعور عميق بالرضا؛ وهو يدل بقوة علىٰ حاجة إنسانية عميقة إلىٰ المعنىٰ والقيمة. ولكن، كشأن كل المرغوبات في العالم الحاضر، النجاح والمثابرة والإنجاز، أيًا ما كانت درجة تحقيقهما للرضا أو إسهامهما الإنساني أو الخيري، ليست إلا التزامات منزوعة القيمة طالما لم تخدم هدفًا أسمىٰ يمتد أثره الباقي لما وراء العالم الزائل الذي نعيش فيه. وأسوأ

---

(1) Marcuse, H. (1969,) An Essay on Liberation, Beacon Press, p. 4

(٢) البخاري، رقم ٦٤٤٦.

(٣) في الواقع المؤلف لم ينسبه إلىٰ البخاري، وإنما إلىٰ كتاب يُنسب للسهروردي، وقد اشتهرت عدة شخصيات في التاريخ الإسلامي بهذا اللقب.

(4) Kasser, Tim (2002) The High Price of Materialism. The MIT Press, p. 97.

(٥) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٩٦.

من البحث عن السعادة في الإنجاز والنجاح المؤقتين، البحث عنها في الثراء. في مقالهما المنشور في مجلة: «ساينتفيك أمريكان»، المجلة العلمية المعروفة، خلص مايرز ودينر (١٩٩٦م)، عالمان نفسيان درسا ظاهرة السعادة لعقود منذ مطلع التسعينات، أن «الناس لم يكونوا أسعد في الوقت الذي أصبحت فيه ثقافاتهم أكثر رخاءً . . . حتىٰ فاحشي الثراء -من شملهم مسح مجلة فوربز الشهيرة للأمريكيين المائة الأكثر ثراءً- لم يكونوا أكثر سعادة من الأمريكيين العاديين إلا بفارق ضئيل» ليستنتجا أن «قيمة التناسب الطردي في معظم الدول بين الدخل والسعادة جديرة بالإهمال»[1].

يبدو أن قول الشافعي:

قل للطبيب تخطفته يد الردىٰ   من يا طبيب بطبّه أرداكا

لا ينطبق فحسب علىٰ أمراض الأطباء الحسية فحسب، وإنما يصدُق علىٰ عللهم النفسية أيضًا. وفقًا لتقرير حديث نشرته صحيفة The Globe and Mail، لوحظ أمر غريب حول الصحة النفسية للأطباء ووضعهم المهني. «من المفارقة»، يقول آندريه بيكارد، «أن نفس الصفات التي تجعل من المرء طبيبًا جيدًا -التعاطف، العناية، تطلُّب الكمال- تجعلهم أيضًا أكثر عرضة للإنهاك، والاكتئاب، والانتحار . . . إنهم أذكياء وموهوبون ومتّقدون؛ ولكن العديد منهم قلق، مغلوب علىٰ أمره، وتائه»[2]. حقًا، ما القيمة التي ينبغي أن تُعطىٰ لملحمة السعي البشري إن كانت لا تزيد عن سراب في يباب الزمن؟

لعل هذا يكشف الأهمية القصوىٰ للمعنىٰ في حياة البشر، وأن السعادة، رغم أهميتها هي الأخرىٰ، لا يمكن أن تستقل بالمغزىٰ الذي تمنحه قضية المعنىٰ. يقول ولسون: «ولأن الإنسان يحتاج إلىٰ شعور بالمعنىٰ لتفريغ طاقاته الدفينة، فإن النسيان يغمسه غمسًا في الاكتئاب والسام، ذلك الشعور بأن لا شيء يستحق التعب»[3]. لذا ليس من قبيل المبالغة إن قلنا أن السعي البشري يميل إلىٰ تقديم المعنىٰ علىٰ السعادة، علىٰ الأقل في صورتها السطحية اللحظية. لقد

---

(1) Myers, D. and Diener, E. (1996) The Pursuit of Happiness. Scientific American, p. 70-71.

(2) Picard, Andro. "Suicide Should Not be an Occupational Hazard for Doctors". The Globe and Mail: Opinion. Published November 24, 2015, updated May 15, 2018.

(3) Wilson, C. (1971) The Occult: A History, Random House, p. 21

اقتنص تولستوي هذا المعنىٰ في رد «أنا كارنينا» المعبّر: «لا توجد حفلةٌ يستطيع الإنسان أن يلقَىٰ فيها ما يُنسيه كآبة الحياة»[١]. ولهذا ستجد أقوامًا يضحون بأنفسهم أو يطلبون الشهادة أو يخوضون الصعاب الشديدة مع علمهم بما فيها من آلام ومشاق، فقط من أجل معنىٰ يرونه مُستَحقًا. يحكي إيفان كارامازوف، إحدىٰ شخصيات دستويفسكي الروائية، قصة ملحد كافر بالحياة بعد الموت. حين لقي ربه حكم عليه بقطع مسافة مليار ميل مشيًا علىٰ الأقدام كفارة لذنبه، لكن الملحد استلقىٰ علىٰ قارعة الطريق وأبىٰ الحراك لمدة مليون عام، قبل أن يتحامل على نفسه ليقطع مسافة المليار بشق الأنفس. ولما أُذِن له أخيرًا بدخول الجنة، هتف علىٰ الفور بأن خمس دقائق فقط من نعيمها تستحق عشرة أضعاف المليار ميل التي قطعها. هنا يعلق كولن ولسون:

> «إن حِسّ المعنىٰ هو الذي يدفع الإنسان لبذل المجهود الحتمي لتطوره. فبينما الإنسان سادر في ظنه بأن السأم والتشاؤم يختصران حقيقة الكون بالنسبة له، تراه يأبىٰ السعي للقيام بأي جهد. لكن لو أنه حصل علىٰ «ومضة معنىٰ» مثل تلك التي رزقها مذنب إيفان لأصبح شيئًا لا يُقهر ولا يُهلَك، ولأصبح المشي عشرة مليارات عام مجرد أضحوكة»[٢].

فحيثما علم المرء أن هناك راحة في باطنها خوف وعبث، وأن هناك تعبًا في باطنه سكينة وطمأنينة، فإنه سوف يختار الثاني، لا لأن هذا الأخير مفرغ من السعادة، وإنما لأنه يصله بسعادة من نوع نادر وخاص. إن السعادة الحقيقية ليست قهقهة عالية مع عيون دامعة، وإنما ارتياح باطني عميق يفضي في النهاية إلىٰ حالة تدعىٰ «السكينة». لعل هذه الأخيرة هي التي حاول برتراند رسل، التماسها أثناء حديثه عن «سعادة الحياة الطيبة»، يقول رسل:

> «فالحياة الطيبة، كما أتصورها، هي الحياة السعيدة، ولست أعني أنك إذا كنت طيبًا فستكون سعيدًا؛ بل أعني أنك إذا كنت سعيدًا؛ فستكون طيبًا، والشقاء عميق

---

(١) أنا كارنينا، ليو تولستوي، ترجمة/ ناهد يوسف، الدار الأهلية، ٢٠١٧م، ص٧٥.

(2) Wilson, C. (1971) The Occult: A History, Random House, p. 28-29

الجذور في أرواح معظمنا؛ فكم من شخص نعرفه جميعًا يبدو في الظاهر مرحًا، وهو مع ذلك في سعي دائم وراء المسكرات، سواء من النوع الذي يرضي «باكوس» إله الخمر[1] أو من نوع آخر. والرجل السعيد لا يحتاج إلىٰ مسكر»[2].

يمكن تلمُّس الدوافع العميقة لتقديم المعنىٰ في حرص الناس الحثيث علىٰ ترجمة وجودهم إلىٰ وجود حقيقي، وفي خوفهم من أن تنصرم أعمارهم المحدودة في أوهام مؤقتة. من هنا كان مفهوم ابن قيم الجوزية للسعادة ذا دلالة خاصة، إذ يربط السعادة بكمال تحقيق الوجود، وفي هذا كتب: «للإنسان قوتان: قوة علمِية نظرية، وقوة عمَلية إرادية، وسعادته التامة موقوفة علىٰ استكمال قوتيه العلمية والإرادية»[3]. هذا صحيح تمامًا، فجميع البشر يسعون بدرجات متفاوتة وطرق متنوعة للترجمة عن هاتين القوتين، وتحقيق شيء مشابه لفكرة الحق الوجودي الذي أشار إليه إيريك فرانك حين كتب:

«سواء كان [المرء] مؤمنًا أم مشككًا، وسواء كان ميتافيزيقيًا أو وضعيًا - تظل القوة المحركة لجميع أفكاره وتصرفاته هي هذه الفكرة المتعلّقة بالحق الوجودي. كل شيء آخر في العالم موجود هكذا ببساطة؛ والإنسان، رغم ذلك، يعلم أنه كذلك، وهو يريد أن يصبح الأمر الذي قد أدرك أنه حقيقته، وحقيقة وجوده. هو لا ينشد إشباع حاجاته الحسيّة والروحية فقط، ذلك أنه يقبع في جوف كل رضىٰ خوف مقيم من احتمال أن يكون وهمًا لا غير.

---

(١) إله الخمر عند الإغريق القدماء ويرمز للبهجة والنشوة عمومًا.

(٢) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٦.

(٣) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص٢٥. واستكمالها عند ابن قيم علىٰ وجه التمام لا يكون إلا بمعرفة الله معرفة صحيحة (قوة علمِية) والاجتهاد المستمر في عبادته (قوة عمَلية).

ما يريده الإنسان بالفعل هو الحق الوجودي، إحقاق مصيره الحقيقي»[1].

من هنا جعل الله تعالىٰ، لأنه عليم تمام العلم بحال الإنسان، إرادته القدرية بأن نتصرف علىٰ هذا الأساس موافقة لإرادته الشرعية بأن نسعىٰ قدر ما نستطيع إلىٰ تحقيق الكمال الوجودي. مجددًا، يوضح ابن قيم الجوزية هذا الملحظ بقوله: «لم يخلقوا لمجرد الترك فإنه أمر عدمي لا كمال فيه من حيث هو عدم، بخلاف امتثال المأمور فإنه أمر وجودي»[2]. لهذا السبب نجد اهتمام الإسلام الخاص بالمعنىٰ، وتقديمه علىٰ المباهج المؤقتة للسعادة، ومن الأمثلة علىٰ ذلك توجيه النبي ﷺ أمته إلىٰ الاشتغال بالأشياء الجادة. مثلًا، يقول النبي ﷺ: «**ارموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، وكل ما يلهو به المرء المسلم باطل، إلا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق**»[3]. وقد فهم الصحابة والعديد من المسلمين هذا التوجيه، وأدركوا قيمته، ومع ذلك لم يهجروا كل أنواع اللهو، وإنما اتخذوها هي الأخرىٰ وسيلة لتحقيق المعنىٰ. مثلًا، يقول الصحابي أبو الدرداء رضي الله عنه، وهو من زهاد الصحابة كما هو معروف، يقول: «إني لأُجِمُّ قلبي شيئًا من الباطل[4] لأستعينُ به علىٰ الحق»[5].

ومن الملاحظات المثيرة للاهتمام أن هذا الشعور بالإشباع الذي يبحث عنه الإنسان من خلال الاشتغال بالحق، منسجمٌ مع خطة الله في خلق الكون بالحق ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٤٤]. وأشير مجددًا إلىٰ أن هذا لا يعني خلو المعنىٰ من السعادة، وإن كان نمطًا خاصًا من السعادة يؤول إلىٰ السكينة والطمأنينة، بقدر ما يعني العكس: خلو العديد من صور السعادة من أي معنىٰ عميق.

---

(1) Frank, E. (1945) Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University Press, p. 116

(٢) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص١٧٦.

(٣) سنن ابن ماجة، رقم ٢٨١١، وصححه الأرناؤوط وآخرون.

(٤) أي اللهو المباح.

(٥) المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، ج٣، ص٤٤١.

إن قدرة المرء علىٰ تمييز الشعور بالمعنىٰ (الرضىٰ الباطني المستقر) عن أحاسيس السعادة (المسرَّات العابرة) هو ما يفسر وعيه بالطابع المؤقت للأخيرة، كما يفسّر سعيه المحموم للعثور علىٰ فردوس الطمأنينة المفقود. في تقييمه للفرق بين السعادة والمعنىٰ، خلص روي بوميستر، بروفيسور علم النفس وأحد أبرز الباحثين في علم نفس الاجتماع، إلىٰ خصائص أربع تسِم أي حياة ذات مغزىٰ:

> «[أولًا] لها غاية تقود التصرفات من الحاضر والماضي إلىٰ المستقبل، وبالتالي تمنحها وجهة. كذلك تشتمل علىٰ قيم تمكننا من الحكم بالقُبح والحُسْن، وتمكننا بشكل أخص من إيجاد مبررات صالحة لاعتبار مساعينا وتصرفاتنا حَسَنة. كذلك تمتاز الحياة ذات المغزىٰ بكونها فاعلة، من جهة أن تصرفاتنا تصنع مساهمة إيجابية في سبيل تحقيق أهدافنا وقيمنا. وأخيرًا، تتوفر علىٰ أساس يمكّننا من النظر إلىٰ أنفسنا نظرة إيجابية، باعتبارنا أناسًا جيدين وذوي قيمة»[١].

لا ننكر، من حيث المبدأ، حضور هذه الخصائص الأربع بنسب متفاوتة في أكثر من دين أو رؤية كونية، غير أن زخمها يبلغ ذروته كمًا وكيفًا في دين واحد فقط: الإسلام. فبشأن الغاية الموجِّهة للتصرفات في الماضي والحاضر، هناك غاية العبودية لله والفوز بمرضاته في اليوم الآخر، وبمجرد أن تتحول هذه الفكرة إلىٰ شعور فإنها تصبح غاية جبارة لا تقود التصرفات فحسب وإنما كيان الإنسان برمته، لتمنحه وجهة شمولية متماسكة تقاوم الضياع والانهيار. وبخصوص القيم اللازمة للحكم بالحسن والقبح، فإن الإسلام معروف بوضوح نظامه القيمي، حتىٰ إن القرآن ليوصف بـ «الفرقان»: الكتاب الذي يفرّق بلا هوادة بين الحق والباطل. وحول خاصية الفاعلية، يؤكد الإسلام تأكيدًا مستمرًا علىٰ المزاوجة بين «العلم النافع والعمل الصالح»؛ وفي سورة العصر نجد الإيمان مقرونًا بالعمل الصالح،

(1) Baumeister, Roy. "What is Better - A Happy Life or a Meaningful One?". Aeon Essays,16 September, 2013.

ونجد التواصي بالحق مقرونًا بالتواصي بالصبر. كما يؤكد الإسلام علىٰ أهمية النفع الذاتي (نفع المرء نفسه) والنفع المتعدي (نفع غيره)، وعلىٰ مبدأ «تحقيق المصالح ودرء المفاسد». كل هذه مجتمعة تمد حياة الفرد بفاعلية إيجابية يتعذر الوصول إلىٰ مثلها تحت أي رؤية أخرىٰ للعالم. وحين نأتي إلىٰ الخاصية الرابعة، خاصية الأساس الذي يمكننا من تقدير ذواتنا واحترامها، نجد أساس الكرامة الذي منحه الإله للإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، وتخويله السيادة ﴿وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾، وإيثاره بالطيبات ﴿وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾، واصطفائه بالتفضيل ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وإرشاده إلىٰ سبيل الاستزادة من الكرامة ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

ختامًا، لكي نُقدّر الأثر المتغلغل الذي يمكن أن يتركه دين بالخصائص المذكورة، علينا التفرُّس في طبيعة «الرؤية الكونية البديلة» التي، وفقًا لتحليل ماكس فيبر، طورها الإنسان المتأخر لعصر بلا دين. في هذا الصدد، استقرأ هارفي غولدمان، أستاذ العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا سان دييغو، أعمال فيبر واستنتج السمات العامة التي انتزعها الأخير في وصف الرؤية البديلة. في حقيقة الأمر، كما سنرىٰ، لم تكن الرؤية الكونية البديلة جديدة تمامًا، وإنما دين أرضي استبقىٰ روح الخصائص السابقة، وأعاد تأويلها لتلائم أغراضه الدنيوية. في تلمُّس متطلبات هذا الدين، كتب هارفي غولدمان:

> «أولًا، يجب أن تُصنَع أو توجَد غاية نهائية شبه متعالية (ترانسندنتالية) أو قيمة تمنح قوة للسيطرة علىٰ العالم من خلال التوتر الذي تحدثه بين المؤمن والعالم. ثانيًا، لابد أن يكون هناك شهيد علىٰ التصرفات، شهيد غير اجتماعي، يراقب الشخص من خارجه، لكنه ليس متعاليًا (ترانسندنتاليًا) فيما يتعلق بداخله. ثالثًا، يجب أن يكون هناك شعور بالخلاص أو النجاة من الموت أو من اللامعنىٰ في العالم، وحيازةٌ لليقين بشأنه. ورابعًا، يجب ألا يكون هناك أي طقس أو سحر أو سبب خارجي لإراحة

المرء من وزر الإثم أو اليأس. تُرسِي هذه معًا شعورًا بالمعنىٰ، وربما وفّرت فرصًا أضاعتها الحياة في عصر بلا دين»[١].

* **الدين**. يستمد كثير من الناس جزءًا كبيرًا من المعنىٰ من التجربة الدينية. بل إن الملحد شديد المراس سام هاريس ليذهب إلىٰ حد القول بأن «هناك صلة وثيقة بين التجربة الروحية، والأخلاق، والمشاعر الإيجابية»[٢]. غير أن هناك أصنافًا عديدة من التجارب الدينية التي تتفاوت وتتباين في تلبية الاحتياجات البشرية المختلفة، لأن كل دينٍ يدور حول معنىٰ، أو شخصٍ، أو مفهومٍ، هو بالنسبة له مألوهه باطنًا أو ظاهرًا. وكما قال ابن القيم، «النفس متحركة بطبعها، لا بد لها من مراد محبوب هو مألوهها ومعبودها، فإن لم يكن الله وحده هو معبودها ومرادها، وإلا كان غيره لها معبودًا»[٣].

لنتذكر القناعة الراسخة عبر الأمم والحضارات بأنّ الحقيقة النهائية لا يمكن أن تكون إلا واحدة. وهذا لا يعني أنّ جميع الأديان خالية تمامًا من آثار الحقيقة. فكل دين بصورة أو بأخرىٰ به شيء من الحقيقة، لكنّها فتات لا يشبع نهم طالب الحقيقة الذي يطمح في النهاية لتشكيل رؤية كونية متكاملة. بإمكان أحدنا تقدير ذلك في ضوء اثنين من الأمثلة تمثل فهمًا تشاؤميًا ومتشظيًا للحياة: البوذية والمسيحية. فالتعاليم البوذية تعدّ الوجود الإنساني علىٰ هذه الأرض شرًا لا بد من مواجهته. ولقد كان آرثر شوبنهاور، عميد الفلسفة التشاؤمية، يعتقد أنّ البشر قد «أتوا إلىٰ هذا العالم ليدفعوا غرامة جريمة ارتُكبت في فضاء آخر من الوجود»[٤]. وبالمثل، تُعلِّم المسيحية معتقدًا يقتضي أنّ البشر يولدون حتمًا مصحوبين بوصمة من الشر (الخطيئة الأصلية)؛ أنّهم مذنبون وراثيًا ولا يمكن

---

(١) انظر: Featherstone, M. (2000) Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity, Sage Publications, p. 49.

(2) Harris, S. (2006) The End of Faith, Free Press, p. 42

(٣) شفاء العليل، ابن القيم، ج٢، ص٥٠٧-٥٠٨.

(4) Schopenhauer, A. (2005) Studies in Pessimism, Pennsylvania State University, p. 16

إنقاذهم إلا من خلال الفداء[١]. وكما لخص الأمر جون ستيوارت بلاكي في حديثه عن تداعيات هذا الاعتقاد:

«من خلال سقوط الإنسان، كما يُدرّس علماء الثيولوجيا، فإنّ الجنس البشري يقع تحت لعنة، وطالما لم تزل هذه اللعنة باقية، فإنّ الحياة، رغم التمتع بها بطريقة منحطة من قبل أشخاص لا رجاء في صلاحهم، هي في الواقع نقمة وليست نعمة؛ وهي تصبح نعمة فقط لأولئك الذين ينجون من اللعنة من خلال الإيمان بالمسيح يسوع ومن خلال التجديد الأخلاقي الناتج عبر ذلك الإيمان»[٢].

إنّ الزهد الصارم في المسيحية، والقسوة في نكران الذات في بعض التقاليد الشرقية، قد قدّما أيضًا إحساسًا بالمعنىٰ أدىٰ بالكثيرين، في رد فعل علىٰ مثل هذا التقشف، إلىٰ الفرار في الاتجاه المعاكس للبحث عن معنىٰ والارتماء في العالم الأبيقوري للمتعة المادية. وعلىٰ الرغم من أهمية الإيمان، إلا أنّ جميع الأديان -باستثناء الإسلام كما سنرىٰ لاحقًا- تخفق في معالجة الظاهرة الإنسانية ككل، لأسباب كثيرة، بعضها نوقشت سابقًا في هذا الكتاب، وسيُناقش المزيد منها فيما يأتي.

علىٰ الطرف النقيض مما سبق، لا يسعىٰ الإسلام إلىٰ محو الركود والسلبية من حياة الإنسان فحسب، وإنما إلىٰ تفعيل كل نشاط مفيد ممكن قبل الموت، ويتخطىٰ ذلك إلىٰ إباحة المتع المشروعة في هذه الحياة ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]؛ كما يسعىٰ إلىٰ إعادة تفسير مفهوم

---

(١) ذكر جون رولس أن النظر إلىٰ العالم باعتباره شرًا كله، أو أن الأصل فيه الشر، ظل مهيمنًا علىٰ معظم المسيحية، خاصة الغنوصيين، لأربعة قرون منذ بدايتها. انظر: Rawls, J. (2009) A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "On My Religion". Harvard University Press, p. 129

(2) Blackie, J. (1878) The Natural History of Atheism, New York, p. 130

«الاستمتاع» بناءً علىٰ نتائجه المفيدة أو الضارة للنوع الإنساني ومحيطه البيئي. في توكيد هذا المعنىٰ، كتب المفكر النمساوي محمد أسد[1] موضحًا:

> «في الرؤية الكونية الإسلامية ليس الزاهد المنقطع هو النموذج المحتذىٰ، وإنما الشخص الذي تحظىٰ غريزته الفكرية والروحية جنبًا إلىٰ جنب مع القدرات والإمكانات الدنيوية بأقصىٰ تعبير لها، لا في أفكار ومشاعر الورَع فحسب، وإنما في الأعمال المجتمعية الظاهرة أيضًا: باختصار إنه كل ما نشهده في مفهوم «الشخصية المحيطة» »[2].

الآن، وبعد أن ناقشنا مركزية المعنىٰ في حياة الإنسان، نلتفت إلىٰ السؤال الأكثر إلحاحًا: «إن كانت الحياة ذات معنىٰ، فلماذا نحن هنا؟». قد تكون الإجابات المحتملة علىٰ النحو التالي: لنأكل ونشرب ونلهو قبل الموت؛ لنستمتع بالحياة؛ لنكافح من أجل البقاء؛ لكي نستكشف الطبيعة ونغزو الفضاء؛ لنزيد في التقدم المادي ونطور التكنولوجيا الحيوية التي من شأنها أن تضمن طول العمر البشري؛ لنحافظ علىٰ البيئة . . . إنّ الإجابات عديدة، لكنها أبعد ما تكون عن إصابة الهدف.

تعني كلمة «دنيا »، والتي تكررت أكثر من ١١٠ مرة في القرآن،«العالم السفلي». إنها تنبىء عن دونية الحياة الراهنة مقارنة بالحياة الأعظم التي ادخرها الله لأولئك الذين يجعلون لحياتهم غرضًا ومعنىٰ يتجاوز حدود المتعة الآنية، إنها الفئة التي وصفها القرآن بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٢-٣]؛ والذين ﴿يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١].

---

(١) المعروف قبل إسلامه بليوبولد فايس.

(2) Asad, M. (2001) This Law of Ours and other Essays. Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, p. 132.

لقد أقر ستيفن بينكر، رغم إلحاده الصريح ودفاعه المستميت عن قيم التنوير[1]، أن «الإنسان لا يعيش بالخبز وحده، ولا بالمعرفة، أو الأمن، أو الأطفال، أو الجنس»، وأن «الناس في كل مكان يقضون أكثر ما يستطيعون من الوقت في أنشطة تبدو، في سياق الكفاح من أجل البقاء والتكاثر، من قبيل العبث»[2]. وربما ثار استغراب البعض متىٰ علموا أن سام هاريس، وهو مؤلف: «نهاية الإيمان»!، كان أبلغ من بينكر حين كتب: «لا نستطيع العيش بالعقل وحده. من أجل ذلك لا يمكن لأي قدر من العقل، عند اتخاذه كمُعقِّم، أن ينافس بلسم الإيمان حين تغزو مخاوف هذا العالم حياتنا»[3]. وفي سياق غير بعيد، كتب الأنثروبولوجي جيمس لويبا قبلهما بعقود: «إنّ الإنسان سيحظىٰ بالحياة، وسينالها بغزارة ووفرة، وقد تعلم من التجربة أنّ مصادرها ليست فقط في اللحم والشراب، ولكنها أيضًا في الإيمان الروحي»[4].

«إنّ بإمكان التدين أن يغير أساس معنىٰ الحياة»، بحسب دراسة حديثة للباحث كول Koole وفريقه، وذلك «عن طريق تحويل تركيز الناس بعيدًا عن الانشغال بالمتع المتعلقة بالسعي وراء الملذات، نحو قضايا السعادة المتعلقة بالحياة وفقًا للقيم الأساسية للفرد أو ذاته الأصيلة». كذلك أشارت دراسة كول وزملائه إلىٰ أنه «وبالتوافق مع حدوث تحول ديني بعيدًا عن الانشغال بالمتع، فإن العاطفة الإيجابية تتوقع المعنىٰ في الحياة بقوة أكبر عند الأفراد الذين يحظون بنشاط ديني عالٍ مقارنة بذوي النشاط الديني الضعيف»[5].

إن الناس بطبيعتهم مستعدون للقيام بكل ما يلزم من أجل العيش بسعادة. سيقترضون المال للسفر والاستجمام، أو لشراء سيارة فارهة، وسيلعبون

---

(١) كتابه Enlightenment Now، الصادر هذا العام ٢٠١٨م، مخصص لهذا الغرض.

(2) Pinker, S. (1999) How the Mind Works, Penguin Books, p. 521.

(3) Harris, S. (2006) The End of Faith: Religion, Free Press, p. 42

(4) Leuba, J. (1912) A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future, Macmillan Company, p. 125.

(٥) انظر: Koole, S. L. et al. (2010) Why Religion's Burdens Are Light: From Religiosity to Implicit Self-Regulation; Personality and Social Psychology Review; 14 (1), 95 -107

الرياضات، ويرقصون ويغنون، ويستمعون إلىٰ الموسيقىٰ، وسيشاهدون التلفاز، ويخيمون، ويتسكعون متطفلين، أو يرتادون مراكز التسوق ودور السينما والمراقص والمتنزهات وحدائق الحيوان والمسارح والمتاحف والمعارض والحفلات والكنائس والنوادي الليلية؛ أو ينخرطون من باب التغيير، وتفاديًا لتأنيب الضمير، في أنشطة جادة مثل الدراسة والبحث والاستكشاف والتجريب والتجارة، وهلم جرّا.

علىٰ الرغم من هذا كله، تظل السعادة الحقيقية إما ناقصة أو مفقودة تمامًا، حتىٰ لربما جرب البعض اللجوء إلىٰ ما يعتبره الضمير الجمعي العاقل -إن كان ما زال موجودًا- «طرقًا شاذة». بات الناس، وفقًا لتقرير مجلة الإيكونوميست، «يفرون في أسراب ضخمة من الكنائس ذوات الشعائر المنضبطة، وموسيقىٰ الأورغن، والقساوسة ذوي الأردية المميزة، إلىٰ أولئك الذين يقدمون الوعظ الناري، والموسيقىٰ الصاخبة، والرجال الاستعراضيين من ذوي الحلل الأنيقة»[1]. للعثور علىٰ السكينة المفقودة، سيجرب الإنسان المسكين كل «طريقة منحرفة»، بما في ذلك الشعائر المفرطة في الغرابة. وحين يضيق ذرعًا، فإنه يتحول إلىٰ المخدرات، أو المازوخية، أو الزهد القاسي، أو ربما، بعد حياة طويلة من العبث والإساءة، يختم هذه الفانتازيا بأتعس نهاية: الإقدام علىٰ الانتحار. ليس إرنست همنغواي، كيرت كوبين، هيث ليدجر، ومؤخرًا كيت سبيد، وأنتوني بوردين، والفيلسوف الإنساني مايكل كلارك إلا قلة من كثرة تستعصي علىٰ الحصر. لا ينبغي أن نفاجأ، فوفقًا لمركز عيادة كليفلاند الأكاديمي Cleveland Clinic، يصنف الانتحار اليوم ضمن الأسباب العشرة الأبرز للموت في الولايات المتحدة الأمريكية، وحالاته آخذة في الازدياد. ويقول التقرير: «إن موت المشاهير لا يلفت الانتباه إلا إلىٰ مشكلة أصابت قطاعًا عريضًا من المجتمع الأمريكي، حيث قفزت معدلات الانتحار بنسبة ٢٥٪ بين عامي ١٩٩٩م و٢٠١٦م»[2].

---

(1) The Economist, p. 62, December 21st : 2002 - January 3rd : 2003

(2) "As U.S. Suicide Rates Climb, Older Adults at Risk"; June 19, 2018, <https://health.clevelandclinic.org/us-suicide-rates-climb-older-adults-at-risk/> accessed: 24 Jan 2019

والآن بعد هذا كله، ألسنا في موقف يمكننا من تقدير مناشدة إيرنست شوماخر بأن «معظم القراء المعاصرين يرفضون التصديق بأن السعادة الكاملة يمكن إدراكها بطرق لا يعرف عنها العالم الحديث شيئًا؟»[1].

«لعبنا دور الإله في حياتنا، ففقدنا روح الحياة ومصدر الإلهام كله».

مارجريت ويتلي: ٢٠٠٧م

(1) Schumacher, E. (1977) A Guide for the Perplexed, Vintage, p. 23

«يفرح علماء الأحياء بإذلالهم لنا عندما يقولون بأننا لسنا سوىٰ تجمع من الخلايا، شأننا في ذلك شأن الأميبا؛ ثم، يوضحون لنا من خلال المجهر أنّ خلايانا وخلايا الأميبا متشابهة».

(لويس مور)[1]

«إن مجموع المنتج الغربي في الأدب والفلسفة ليس إلا حاشية مسهبة علىٰ الطبيعة البشرية، ولم يحصل له علىٰ مدىٰ ٤٠٠٠ عام أن استنفد أسرارها».

(ديفيد بيرلنسكي)[2]

«من أنا؟ استفهام عذّب البشرية منذ فجر الحضارة، ويظل إلىٰ يومنا هذا واحدًا من أكثر الأسئلة المزعجة. لقد تأرجّحت الإجابات المُقدَّمة ما بين المقدّس والمدنّس، والمعقد والبسيط، والعلمي والرومانسي، والسياسي والفردي».

(كين ويلبر)[3]

لوغوثيرابي logotherapy، العلاج بالمعنىٰ، حقل أسسه الطبيب النفسي فيكتور فرانكل. كان الباعث علىٰ تطوير هذا الحقل هو قناعة فرانكل التامة بأن الطبيعة البشرية مدفوعة دائمًا بالبحث عن مغزىٰ أكبر من تفاصيل الحياة، وأن أحد العلاجات الفعالة للعديد من الأمراض النفسية هو عثور المرء علىٰ المعنىٰ.

---

(1) More, L. (1925) The Dogma of Evolution, Princeton University Press, p. 243.

(٢) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة/ عبد الله الشهري، ٢٠١٦م، دلائل، ص٢٠٢.

(3) Wilber, K. (2001) No Boundary. Shambhala, Boston, p. 3.

إن العديد منا، إن لم يكن جميعنا، قد باغته أحيانًا شعور خاطف بالضعف والضآلة في عالم مجهول؛ شعور عابر بالوحدة ينفخ رهبةً عظيمةً في نفوسنا، تحدث عنه الوجوديون، علاجه في الإسلام أكثر من أي دين آخر هو الاستسلام الكامل لله. مذهب المتعة، أو السعادة الدنيوية، أو المذهب الطبيعي، أو المادي من باب أولىٰ، ونحوها من الأطروحات التي تختزل القيمة في حدود العالم الفاني، جميعها علىٰ الطرف النقيض الأقصىٰ من تجربة الفرد المسلم. فمن منظوره، يكافئ اعتناق أي منها اتخاذ آلهة أخرىٰ مع الله لهداية العمل الإنساني. «أن تكون مسلمًا»، يقول الفاروقي، «يعني أن ترىٰ الله وحده علىٰ وجه التحديد (أي الخالق، لا الطبيعة ولا المخلوق) باعتباره المعيار القاضي، وإرادته وحدها هي الأمر، ونمطه هو وحده المطلب الأخلاقي للخلق».[1]

ينبع المعنىٰ العميق للحياة في الإسلام من مفهوم التوحيد، والشعور الطاغي بحرية الاختيار. فالإله الواحد الذي خلق المادة غير الحية هو نفسه الإله الذي خلق الحياة، والولادة والنمو، والمحبة والرحمة؛ والوجودُ الإنسانيُّ برمته ما هو إلا فصل واحد بسيط في كتاب الخلق العظيم. بدأت قصتنا مع الله بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ وتنتهي مع الله بـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾. في القرآن [البقرة: ٣٠]، يعلن الله لملائكته أنه سيخلق العالم ويجعل فيه خليفة (آدم) يُؤمر بتحقيق إرادته. يعترض الملائكة بأنّ هذا الخليفة الذي سيكون من شأنه أن يقتل ويفسد العالم ويسفك الدماء لا يستحق أن يُخلَق. ومضىٰ الملائكة أيضًا إلىٰ مقارنة خليفة المستقبل بأنفسهم، آملين بأنّه من خلال إظهار طاعتهم المطلقة، فإنّ خلق الخليفة المذكور سيصبح زائدًا عن الحاجة، الأمر الذي أجاب الله عنه بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. لقد علم الله علمًا سابقًا بأنّ الإنسان سيفعل الشر، إذ تلك ميزته بوصفه كائنًا حرًا. وحقًا، فإن قيام أي امرئ بتحقيق الإرادة الإلهية وفي مقدوره

(1) Faruqi, R. (1995) AL Tawhid: Its Implications for Thought and Life, International Islamic Publishing House, p. 15.

القيام بغير ذلك هو تحقيقٌ لمعنىٰ عظيم من معاني الإرادة الإلهية، وكما يقول عبد الرحمن بدوي:

> «لما كانت الحرية هي القدرة علىٰ فعل الخير والشر بالنسبة إلىٰ الإنسان الفرد، فلا بد للحرية أن تكون قادرة علىٰ فعل الشر، أما إذا اقتصرت علىٰ فعل الخير وحده لم تعد حرية ... فحيث لا توجد خطيئة، لا توجد حرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة»(١).

يمكن أن تحظىٰ بقية القصة بتقدير أكبر علىٰ خلفية سيناريو دراماتيكي آخر [الأحزاب: ٧٢]، حيث يعرض الله أمانته علىٰ السماوات والأرض، واللتان، في المقابل، تأبيان خوفًا من التفريط في مسؤولية الأمانة. أما الإنسان، المرشح الوحيد المتبقي، فسيقرر الدخول في الميثاق، ومن ثم تحمل الأمانة. إنّ الأمانة التي لا تستطيع السماوات ولا الأرض تحملها، هي القانون الأخلاقي الذي يتطلب الحرية في جانب الوكيل المتحمل لها. والطبيعة، علىٰ عكس البشر، لا يمكنها مخالفة القانون الطبيعي لأنّ هذين (أي الطبيعة وقوانينها) هما ابتداءً شيء واحد. أما البشر، علىٰ الجانب الآخر، فقادرون علىٰ مخالفة أنفسهم (كما في التنافر المعرفي، والتقية، والنفاق علىٰ سبيل المثال)، وقادرون كذلك علىٰ مخالفة خالقهم متىٰ شاؤوا. فمن بين جميع المخلوقات المعروفة حتىٰ الآن، البشر فقط هم من يمكنهم تلبية متطلبات المسؤولية الأخلاقية، وفي القلب من جميع هذه المتطلبات تكمن الحرية، أو بعبارة أدق، الإرادة الحرة الكافية(٢).

إنّ كل شخصٍ ينعم بالوعي الذاتي سيتفق مع كون البشر مسؤولين عن أفعالهم؛ حتىٰ المنظّرين الوجوديين يُدرجون هذا الشرط كجزء من التعريف التقليدي للوجودية. وبحسب القرآن [فصلت: ٤٦]، فإنّ البشر يعملون في نطاق

---

(١) عبد الرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) نحو فلسفة وجودية؛ أحمد سليماني؛ موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، ص١١٧.

(2) Faruqi, R. (1995) AL Tawhid: Its Implications for Thought and Life, International Islamic Publishing House, p. 4-5.

للاختيار تكون فيه فرص فعل الخير أو الوقوع في الشر، من حيث المبدأ، متساوية تقريبًا. وبالتالي، فإنّ كل إنسان عاقل، بإعطائه الحرية الكافية (أي تحريره من القوىٰ القسرية المؤثرة) يتمتع بإرادة كافية لارتكاب الشر حين يكون الخير متاحًا له بدرجة مماثلة. إنّ البشر لا يتمتعون بالحرية فحسب، بل يملكون أيضًا الميل نحو أخلاقية إيجابية. نحن نملك وعيًا أخلاقيًا بقوة الالتزام تجاه أنفسنا، وتجاه الآخرين، وتجاه البيئة. حتىٰ أولئك الذين ينكرون ثنائية الخير والشر -علىٰ أساس أن كليهما صفات نسبية بحتة- لا يمكنهم التخلص من هواجسهم الأخلاقية والإيتيقية المفضلة. وباختصار، فإنّ أعمالنا وتعاملاتنا ستصبح غير مجدية في غياب قانون أخلاقي واضح.

إنّ البشر والأنواع الأخرىٰ يشتركون في العديد من الخصائص البيولوجية والسلوكية. وهذه حقيقة لا تزعج المسلم العالِم، لأنه يؤمن بالقرآن الذي ينص بالفعل علىٰ هذه الحقيقة بشكل واضح جدًا [الأنعام: ٣٨]. بيد أنّ بني البشر يتجاوزون بشكل جذري جميع الأنواع الأخرىٰ ليس بحكم ذكائهم فقط، ولكن في المقام الأول باستعدادهم الأخلاقي. والمظاهر التي تدل علىٰ التكريم بهذه المنزلة تكشف عن نفسها، وفقًا للقرآن [الإسراء: ٧٠]، في تكريم الإنسان علىٰ غيره من المخلوقات وتفضيله بالانتفاع من الأرزاق التي تتناسب مع رتبته كإنسان.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

[الإسراء: ٧٠].

لكن علىٰ الرغم من منح الإنسان هذا التفوق، إلا أن القرآن يخفف شعور الإنسان بالكبر الزائد من خلال تذكيره بمواطن ضعفه [النساء: ٢٨]، وبحقيقة أنه يشارك هذا الكوكب مع ممالك من الأنواع الأخرىٰ مثل نوعه [الأنعام: ٣٨][1]. في الواقع، فنحن نُذَكَّرُ بشكل مؤكد بأننا لسنا مركز الكون، كما أننا لا نمثل النهاية

(١) يشير ابن قيم الجوزية إلىٰ جزئية تنم عن إدراك لبعض أوجه المفاضلة بين الإنسان وسائر الحيوانات بقوله: «وقد ألهم الله تعالىٰ ذلك لكل حيوان؛ فلأنواع الحيوانات من أنواع الحيل والمكر ما لا يهتدي إليه بنو آدم." انظر: إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، ١٩٩١م، دار الكتب العلمية، ج٣، ص٢٦١.

الحتمية للوجود كله، لأننا مجرد شكلٍ «محتمل» من أشكال الحياة التي كان من الممكن استبدالها بأشكالٍ أخرىٰ من الوجود [إبراهيم: ١٩].

في كتابه «أصل الإنسان»، لم يملك داروين إلا أن يعبر عن اندهاشه من نبل الهيئة الأخلاقية التي تميز النوع الإنساني. كتب داروين بحماس قائلًا:

> «إنني أؤيد تمامًا حكم أولئك الكتاب الذين يصرون علىٰ أنه من بين جميع الاختلافات بين الرجل وبين الكائنات الأدنىٰ منه، يُعدّ الحس الأخلاقي أو الضمير هما الأكثر أهمية. وهذا الحس، كما يلاحظ ماكينتوش، «يتمتع بتفوق مشروع علىٰ كل مبدأ آخر من مبادئ العمل الإنساني»؛ وهو ملخص في تلك الكلمة القصيرة والآمرة في الوقت ذاته «يجب»، المشحونة بالأهمية الكبيرة. إن هذا الحس هو الأنبل من بين جميع صفات الإنسان»[(١)].

من المواضيع المثيرة للجدل حول طبيعة النزعة الأخلاقية تحديد نشأتها التكوينية. ولاختصار وجهة النظر المرجَّحَة حول هذا الموضوع، يمكن الجمع بين مختلف الآراء المتنازعة كما يلي: لا ينبغي أن ننزعج من كون ضميرنا الأخلاقي أو حِسُّنا الديني ينهلان من مرجعية بيولوجية أم لا، كما لا يهم كثيرًا ما إن كانا متصلان بجذور مادية أو غير مادية. أيًا ما كانت الحالات أو الاحتمالات، لا يمكن استبعاد الله من المعادلة. فسواء قلنا أن الأحكام الأخلاقية المتلقاة بالقبول مصاغة سلبًا أو إيجابًا[(٢)]، أو أنها مُستحثَّة بيولوجيًا أو طبيعيًا أو إنسانيًا أو دينيًا، فإنه لا يمكن التحرر من حتمية الشعور بأنها يجب أن تكون «مؤطرة بلغة الضرورة» حتىٰ «لا يوجد مكان في الكون بمنأىٰ عن سلطانها القضائي»[(٣)]. بهذا الاعتبار، كما يضيف جون سكروتن، الفيلسوف البارز في الجماليات وفلسفة السياسة، تقدم الأخلاق «مثالًا آخر علىٰ الطريقة

---

(1) Darwin, C. (2004) The Descent of Man, Penguin Classics, p. 120.

(٢) كأن تكون نتيجة التأثير الاجتماعي الثقافي في لوح فارغ blank slate، أو أن تكون بنائية، نتيجة تجريد يشيده الإنسان لنفسه أو غريزية، نتيجة مركب ثابت في طبيعته.

(3) Scruton, R. (2014) The Soul of the World. Princeton University Press, p. 57

التي يمكن للقصدية أن «تتخطىٰ» رتبة الطبيعة فتصلنا فكريًا بالكون ككل»، لأنها بطبيعتها -أو بالنظر لطبيعتنا ربما- «عديمة المعنىٰ مالم تكن هناك أسبابًا للتصرف هي بطبيعتها معيارية وإلزامية»[1].

أكرر، ما يهم حقًا هو تأصُل الاعتبارات السابقة إلىٰ درجة تمكننا من التصرف بطرق مهمة جدًا. في هذا السياق، بإمكاننا أن نتعلم درسًا مفيدًا من القرآن حين أورد قصة سؤال الكافرين النّبي ﷺ عن طبيعة الروح. في جوهره، كان سؤالهم متحذلقًا وغير ذي أهمية، لأن الجواب لن يكون له أي فائدة عملية. فالجواب لن يغير شيئًا. لنفترض أنهم قد أُخبروا بأنّ الروح مؤلفة من جسيمات ما، أو نمط من المادة يتعذر علينا معرفته. في التحليل النهائي، سيكون السؤال الأهم هو ما النتائج العملية المترتبة لنا علىٰ ذلك؟ وكيف يمكن للإجابات أن تتعلق مباشرة بطريقة عيشنا وبتصرفاتنا تجاه بعضنا البعض؟ لنفترض أننا اكتشفنا أنّ الكذب والغش قد نشآ، جزئيًا علىٰ الأقل، من آليات قائمة علىٰ تصرف معين للجينات، فهل ينبغي أن يقتضي ذلك تجاهلًا تلقائيًا للصدق والنزاهة الشخصية؟[2] إنّ الإجابة هي «لا» مجلجلة بالطبع. وكما عبر دونالد بروم، فإنّ «وجود تفسير بيولوجي لا يقلل من قيمة العامل الروحي»[3]، كما يصرّح العالم البارز جوزيف ليدو، أستاذ علم الأعصاب وعلم النفس بجامعة نيويورك، أنّ «وجهة نظر روحانية تجاه الذات ليست (أو لا يلزم أن تكون) مضادة بشكل كلي لوجهة النظر البيولوجية»[4].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الكثير من المتعصبين للتطور في وقتنا الحالي يجدون أنفسهم منعقدي الألسنة في مواجهة حقيقة أنّ «المجتمعات البشرية تتغير الآن بسرعة أكبر بكثير من أن يمكن للاختلافات المجتمعية تلك أن تُفسّر بالاختلافات الوراثية بين أعضائها»، كما يروي جيمس مايلز. ريتشارد دوكينز، أحد أنصار التطور المتشددين المعاصرين، يعترف بأنّ طريقة حياة الإنسان تتشكل إلىٰ حد كبير نتيجة الثقافة لا نتيجة الجينات (يُنظر Miles, J. (1998) Unnatural Selection, Philosophy, Vol. .73 No. 286. (Oct), p. 601).

(3) Broom, D. (2003) The Evolution of Morality and Religion, Cambridge University Press, p. 29.

(4) LeDoux, J. E. (2002) Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are, Penguin p. 15

إذن، كيف كان جواب القرآن علىٰ طلب الكافرين؟ ببساطة كان:

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

❁ ❁ ❁

أشار ابن قيم الجوزية في كتابه الرائع: «طريق الهجرتين» إلىٰ أنه لو لم يوجد الخير والشر، أو لو أنهما اكتسبا معنىٰ مختلفًا جذريًا عن المعنىٰ الذي نعرفه، فإننا كنا سنوجد في عالم مختلف تمامًا، لأنّ أحداث العالم الحالي تحدث بطريقة مفضية بدرجة كبيرة إلىٰ فهمنا للخير والشر[1]. وبعبارة أخرىٰ، العالم مخلوق علىٰ نحو يُمكّن وجود مثل هذه الصفات، ويمكننا في الوقت ذاته من استشعارها. إن الجميع متشابكون: الأخلاق، ونحن، والكون. هذا هو السبب في أننا نجد في القرآن [المؤمنون: ١١٥] علاقة تأسيسية بين هيئة الكون ومعنىٰ وجودنا فيه.

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [سورة ص: ٢٧].

وبالتوازي مع الخير والشر هناك المفهوم الضروري للثواب والعقاب. والتأكيد الذي يتسم بالأهمية هنا هو أنّ مفهوم الثواب والعقاب لا يمكن عزله عن المسؤولية الأخلاقية لفرض العدالة. فالعدالة، التي تشكل محور جميع الأخلاق الحسنة، هي أمر إلهي بامتياز:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

﴿ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَـٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورىٰ: ١٥].

إنّ إحساسنا بالعدالة هو ما يدفع ضمائرنا إلىٰ إضفاء الشرعية علىٰ مكافأة المحسن ومعاقبة المسيء. وبالتالي، فإنّ دافع الضرورة الأخلاقية هو ما يجعل

---

(١) طريق الهجرتين، ابن قيم الجوزية، ٢٠٠٨م، ص٢١٧-٢١٨.

فعل الإساءة يختلف عن فعل الإحسان، تمامًا كما هو الحال في كون الضرورة الطبيعية هي مسوغ اختلاف الليل عن النهار[1]:

﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨].

اسأل نفسك: هل من العدل أن يُساوىٰ في المعاملة بين أولئك الذين يدرسون بجد وغيرهم ممن لا يفعلون؟ هل من يحافظون علىٰ السلم العام مساوون في المقابل لمن يفتعلون التخريب؟

﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١].

ومع ذلك يخبرنا القرآن بأننا لن نجني حصاد أعمالنا قبل عبور جسر الموت. فما نفعله في حياتنا الحاضرة، ما نؤمن به ونرجوه، وما نريد أن نكونه، هو ما سيرسم مصيرنا في الحياة الآخرة:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

❁ ❁ ❁

---

(١) ادعىٰ هوبز وسبينوزا -مع كفر الأخير بفكرة الإله الشخصي العابئ بالأخلاق الإنسانية- أننا نسمي الأشياء حسنة فقط حين تلائم مصالحنا الذاتية الذوقية. وجادل الفيلسوف جورج إدوارد مور، في موقف يقترب من موقف علماء المسلمين السنة، جادل بشكل مقنع انطلاقًا مما تمليه الخبرة البشرية بأنّ الخير أصلي في بعض الأشياء تمامًا كما أنّ «الأصفر» لون أصلي لبعض الأشياء، وحقيقة أن البعض يخفقون في رؤية أي خير حقيقي ترجع إلىٰ أنه ثمة نوع من عمىٰ الخير، تمامًا كما أنّ هناك مرضًا بعمىٰ الألوان. وباختصار، فإن موقف السنة المسلمين فيما يتعلق بالخير والشر هو موقف معتدل. إنهم يعتقدون أن الخير صفة حقيقية أصيلة في بعض الأشياء -من ذا الذي سينكر خيرية قيمة الإحسان مثلًا؟- ولكننا لا نستطيع التعرف عليها دائمًا بالاعتماد علىٰ العقل فقط؛ (أ) هناك بعض الخير المعروف والمتفق عليه، (ب) هناك بعض الخير الذي هو غير معروف لنا، و(ج) هناك حالات تكون فيها خيرية الأشياء نسبية أو غير واضحة بشكل دائم. والوحي، ممثلًا في القرآن والسنة الصحيحة المروية عن النبي ﷺ، معني بتفسير ما نحتاج إلىٰ معرفته بشأن النوعين الأخيرين. =

يبدو أن التاريخ والواقع يقفان إلىٰ جانب تولستوي حين كتب: «لا يمكن أن تتأسس الأخلاق بمعزل عن الدين، ليس فقط لأنها تنتج عنه وعن مفهوم العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم، بل أيضًا لأنها تتضمن بداخلها روح الدين ومقتضياته»(١). مع ذلك يجهد الملحدون لإقناع الناس بأن الأخلاق يمكن أن تستمر في الحفاظ علىٰ ضرورتها الشاملة الملحة دون حاجة إلىٰ الإيمان بالله، ولكنّ محاولاتهم دائمًا تبوء بالفشل. نعلم بالضرورة، بل وبصورة طبيعية، أن الصفات القيمية مثل قولنا آنفًا «الضرورة الشاملة الملحة» هي نفسها بحاجة إلىٰ التفسير: لماذا تُعدّ الأخلاق ضرورة ملحة ابتداءً؟ وكيف تأتّىٰ حدوث ذلك؟ انطلق وابحث في كل اتجاه ممكن للفكر وستجد، سواء أحببت ذلك أم لم تحبه، أن فكرة الإله هي أفضل تفسير يمكن أن تستدعيه المخيلة البشرية للجواب عن السؤالين السابقين. خبرتنا الإنسانية وتجربتنا التاريخية تنبئاننا علىٰ الفور بأن وجود الله ضروري لطابع الإلزام والشمول الأخلاقيين. المادة والبشر، في المقابل، محدودون مكانيًا ومؤطرون زمانيًا، فكذلك ستكون طبيعة الأخلاق المرتبطة بوجودهم. وأهمية وجود الله في قلب القيمة الأخلاقية تحظىٰ بتصوير جزئي في قناعة المؤرخ أرنولد توينبي بأنه:

> «لا يمكن أن يتحقق الخلاص لمشاركة الإنسان المجزأة والزائلة عبر التاريخ الأرضي إلا عندما يتمكن من لعب دوره علىٰ الأرض باعتباره الولي الطَّوعي للإله، والذي سوف تهب سيادته علىٰ الموقف قيمة إلهية ومعنىٰ إلهيًا لسعي الإنسان، والذي لولا ذلك كان سيغدو تافهًا»(٢).

= أما النوع الأول فهو واضح، ويُتوقّع من الناس إدامته بكل الوسائل المشروعة، انظر:
Moore G. E. (1959) Principia Ethica, Cambridge University Press.

(١) في الدين والعقل والفلسفة، ليف تولستوي، ترجمة/ يوسف نبيل، ٢٠١٨م، ص٤٣.

(2) Toynbee, A. (1957) A Study of History, Abridged. Volumes VII-X, Oxford University Press, p. 106.

يستخدم توينبي الاسم «الولي» الذي لا يبعد كثيرًا عن أسلوب وصف القرآن للبشر باعتبارهم خلفاء لله[1] في الأرض، ووصف المؤمنين خاصة بالأولياء والأنصار[2] في قضية نصرة الحق.

فخلافًا للمادة الميتة، ليس الله عديم الحياة ولا هو غير عابئ بالأخلاق؛ وإنما هو الحي [البقرة: ٢٥٥] ذو الأسماء والصفات الحسنىٰ [الشورىٰ: ٢٤]؛ وهو يحب الخير ولا يحب الشر [النحل: ٩٠]؛ وقد سبّب وجود الخير والشر لامتحان الاختيار الإنساني [الأنبياء: ٣٥]. فلولا الله، «لا شيء يمكن أن يكون خيرًا أو شرًا، ولا شيء يمكن أن يكون صحيحًا أو خاطئًا»[3]، كذلك شدد ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)، المنظر الاجتماعي الألماني المعروف، علىٰ أنه باستبعاد فكرة «الإله»، سوف يستبعد كل معنىٰ مطلق، أو حقيقة، أو أخلاق، وأن هذه الأخيرة تصبح مسألة ذوق ومزاج أو نزوة، وأننا لن نتوفر علىٰ سبب يعلل كرهنا للظلم، أو يعلل كون الحرب من حيث المبدأ أسوأ من السلم[4]. من هنا، جرىٰ التأكيد الفائق علىٰ عقيدة التوحيد بصفتها أساس الأخلاق والسلوك. إنّ الاعتقاد بأن الله واحدٌ، وأنه وحده الإله الحق، له آثارٌ حيوية عميقة علىٰ الصفة الوحدوية للأخلاق. الأخلاق والحقيقة يتفككان ويتناثران لو انتُزع معتقد التوحيد من الحبكة الأساسية لقصة البشرية[5].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢].

من هنا تقضي خبرتنا بأهمية نسبة أصل الأخلاق وطبيعتها، وخاصيتها الملزمة، إلىٰ حَكَم أخلاقي نهائي، أو نموذج أخلاقي أصيل، عوضًا عن نسبتها إلىٰ مرتبة وجودية لا تعبأ بالأخلاق أو تكترث لها أدنىٰ اكتراث (المادة،

(١) [البقرة: ٣٠]، [يونس: ١٤].

(٢) [الصف: ١٤]، [يونس: ٦٢].

(3) Wielenberg, E. J. (2005) Value and Virtue in a Godless Universe, Cambridge University Press, p. 18.

(٤) انظر: Armstrong, K. (1999) A History of God, p. 456

(5) Cantwell, W. S. (1963) The Faith of other Men, New American Library, p. 61.

أو التكيف، أو الانتقاء الطبيعي، إلخ). مرة أخرىٰ، لا يكف الملحدون -أو بعضهم علىٰ الأقل- عن محاولة الالتفاف حول هذه المشكلة المرعبة. فمن خلال عزو شيء من «الذكاء»، أو «الوعي»، أو «الاستقلالية» إلىٰ المادة، كما فعل جريجوري بيتسون مثلًا في تفسيره الأحادي للوجود، يحسبون أنهم تمكنوا بمجرد ذلك من تفسير أصل الأخلاق وطبيعتها الملزمة. ولعل خير من يقرّب لنا هذا التصور رودولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠م) في هذه الفقرة:

> «يقال في الغالب أن هناك ميلًا للموجودات البشرية إلىٰ أن تحدد شعورها الخاص تجاه الطبيعة، لافتراض أن الظواهر الطبيعية مثل المطر والرياح والضوء ـ حية، وإنها تمضي في أفعالها طبقًا لأغراض محددة، مثل الكائنات البشرية. لقد شرح كيلزن ذلك بهذه الطريقة: عندما بدأ اليونانيون ملاحظاتهم المنهجية للطبيعة، ولاحظوا انتظامات مختلفة للسبب، شعروا أن هناك ضرورة معينة تكمن وراء الظواهر، ولقد نظروا إليها بوصفها ضرورة أخلاقية تتماثل مع الضرورة الأخلاقية في العلاقات بين الأشخاص؛ فمثلما يتطلب فعل الشر العقاب، وفعل الخير الثواب، كذلك يتطلب حدث معين في الطبيعة (أ) النتيجة (ب) للاحتفاظ بحالة الانسجام بين الأشياء للحفاظ علىٰ العدالة»[١].

لكن هذا أيضًا لا يقدم حلًا (أو لنقل تفسيرًا) شافيًا للمشكلة. فالأخلاق، بقدر ما تأذن به التجربة الإنسانية، تُعدّ خاصية حصرية للكائنات التي تتمتع بالشخصية personality والذاتية subjectivity، وليست خاصية لجميع الكائنات. وحدها فقط الكائنات المتصفة بذوات شخصية هي التي يمكنها افتراض وفهم النموذج الأصلي الكامل للأخلاق الذي هو الله. وهذه الذوات الشخصية هي

---

(١) الأسس الفلسفية للفيزياء، رودولف كارناب، ترجمة/ السيد نفادي، التنوير، ١٩٩٣م، ص٢١٠.

التي يقصدها جون رولس، فيلسوف الأخلاق والسياسة المعروف، في سياق مماثل حين قال: «بالشخصية لا نعني «الفرد» . . . نعتقد أن الشخصية شيئًا فريدًا ولا يمكن ردها إلىٰ امتلاك جسد معين أو إلىٰ مجموع الأحوال الذهنية»(١).

وما دمنا أثرنا فكرة الكمال الإلهي، لعلنا نوضح الركيزة الاعتقادية الأوسع لهذه الفكرة في نظر المسلم. لأنه «لا يمكن لأحد البقاء في فراغ مطلق، دون وجود هدف، ودون أهمية، ودون معنىٰ، ودون توجه»، يجادل ويلفرد كانتويل سميث، أستاذ مقارنة الأديان البارز والمدير الأسبق لمركز جامعة هارفارد لدراسة الديانات في العالم، ولأنّ «الآلهة التي يعبدها الناس هي تلك النقاط المرجعية التي تعطي معنىٰ وسياقًا لحياتهم»(٢)، فإن الله في نظر المسلم، هو بارئ «الكون المهيمن علىٰ كل مخلوقاته وفوقهم، فوق كل تصوراتهم، وقطعًا فوق كل تمثيلاتهم . . . الجليل العزيز العظيم الرحمن، وصفات أخرىٰ كثيرة، لكنه في نظرهم أولًا وقبل كل شيء: الواحد؛ فكل ذنب آخر قد يغفر إلا ذنب الشرك، وهو الإخفاق في الاعتراف بأنّ الحقيقة والقوة النهائية في الكون واحدة»(٣)، أو علىٰ الأصح الاعتقاد بأنّ شيئًا أو شخصًا ما مستحق للعبادة أو لصفة لا تليق إلا بالله وحده، وهذا رأس الخطايا جميعًا. ويشمل هذا اعتقاد تعددية الحقائق الكبرىٰ، إذ ليس هناك إلا حقيقة نهائية واحدة، الله، حقيقة كل الحقائق.

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [الحج: ٦].

«كل شيءٍ في الكون»، يوضح تشيتيك، «يأتي من الله ويرجع إلىٰ الله، وكل شيء يعتمد كليًا ومطلقًا علىٰ الله هنا والآن، ودائمًا وأبدًا، وفي كل زمان

---

(1) Rawls, J. (2009) A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "On My Religion". Harvard University Press, p. 111.

(2) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 13.

(3) Cantwell, W. (1963) The Faith of Other Men, New American Library, p. 55; Philips, B. (2005) The Fundamentals of Tawheed, IIPH, p. 43.

وفي كل مكان»[1]. حقًا، إن كان الناس مفتقرون إلىٰ معنىً يضع حدًا لبحثهم اليائس عن السكينة والطمأنينة، فيجب أن يكون معنىً قادرًا علىٰ توحيد «ذواتهم المفرَّقة» ولملمة «أجزاءهم المبعثرة».

﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

[هود: ١٢٣].

تُميِّز مضامين الوحدة، كالتفرد، والسيادة، والصمدية، والكمال، جوهر الاعتقاد في الإسلام. والتركيب التراتبي للوجود يتضمن العديد من الحقائق، ولكن الأعظم من بين الحقائق هو الله. والطريق إليه هو الصراط المستقيم الواحد. الاستسلام هو البوابة إلىٰ هذا الصراط، ويعني الانقياد والخضوع التامَّين، والشهادة هي المفتاح لهذه البوابة، وتتألف من جزأين: أشهد أن لا إله إلا الله (و)أشهد أنّ محمدًا عبده ورسوله. الجزء الأول، أي: أن لا إله . . . ينفي كل الآلهة والمعبودات الباطلة المتخذة من دون الله. أي شيءٍ يُرفع إلىٰ مرتبة العزيز يُعدّ باطلًا. ومن خلال رفض كل الآلهة الباطلة، فإن القائم بالشهادة يوحّد استسلامه. أما الجزء الأخير من نفس المقطع، أي: إلا الله، فيؤكد الإيمان بالله باعتباره المستحق الوحيد للعبادة الخالصة. وبفعل ذلك، فإن القائم بالشهادة يستسلم للواحد. والفعل المركب من رفض الآلهة الباطلة، والتسليم والخضوع لله وحده، يسمىٰ التوحيد، من الفعل يُوَحّد: وحّد الشيء، جعله واحدًا.

من خلال التوحيد، يوصل الإسلام رسالة بسيطة وواضحة: صَدّقوا بأنّ الله هو إلهكم الحق وحده واعبدوه، وآمنوا برسوله الخاتم واتبعوه، واعتقدوا أنّ سعيكم الأرضي لفعل الخير وترك الشر لن ينتهي بالموت، وإنما سيُكافأ بسخاء في الآخرة. لا تشركوا مع الله آلهة باطلة، لا تظنوا أنّ الحياة لا معنىٰ لها

(١) المصدر السابق، ص٣٠-٣١.

ولا قيمة، لأن ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [سورة ص: ٢٧]، واحذروا الدنيا لا تخطفنّكم فتظلُّوا غافلين عن الهدف النهائي من الحياة؛ وإلا، ستخسرون خسارة أبدية:

﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ﴾ [إبراهيم: ١٨].

«هدف الإسلام»، كما أوجز تشيتيك، هو:

«إعادة الناس إلىٰ الله الذي جاؤوا منه في أول الأمر، والذي سيرجع الجميع إليه علىٰ كل حال، وبالتالي فإنّ المسألة الأهم ليست العودة في حد ذاتها، وإنما هي كيفية بلوغ المرء ذلك. فمن خلال القرآن والسنة، يهدي الله الناس إليه بطريقة تضمن سعادتهم الباقية. فإن كانوا يريدون اتباع «صراطٍ مستقيم»، صراط يقودهم إلىٰ التوازن والسعادة، لا الاضطراب والشقاء، فإنهم بحاجة إلىٰ إعمال عقولهم، ووعيهم، وتفكيرهم بطرق تنسجم مع مراد الإله نفسه، الحق الحقيقي. فإن هم شغلوا أنفسهم بالأوهام والأباطيل، فإنهم سيسلكون مسارًا أعوجًا ينتهي بهم علىٰ الأرجح إلىٰ حيث لا يودون أن يذهبوا»[1].

---

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, (edit.), p. 7.

التوحيد: جوهر دين الإنسان الأول

في صميم العقيدة الإسلامية تكمن عقيدة التوحيد، الاعتقاد بأن الله وحده هو الإله الحق، وأنّ كل كائن مدين بوجوده إلىٰ هذا الإله فقط، وأنّ كل الأوامر الأخلاقية والاعتقادية يجب أن تستمد شرعيتها فقط منه وحده أيضًا.

لقد ملأت الأديان الشركية كل ركن من أركان العالم لآلاف السنين. علىٰ مر التاريخ، التقىٰ كل مجتمع بشكلٍ من أشكال الشرك، والموحدون (أي المؤمنون بإله واحد لكل شيء) ظلوا دائمًا مغلوبين عدديًا علىٰ مستوىٰ العالم. وهذا الميل عن التوحيد هو ملاحظة أنثروبولوجية (Jevons ،١٨٩٦)[١] تتفق بشكل تامٍ مع القرآن نفسه [يوسف: ١٠٦]؛ و[الأنعام: ١١٦]. فوفقًا لملاحظة الأنثروبولوجي فرانك جيفونز:

> «حيثما نستطيع تتبع مسارهم، فإننا نجد أنّ كل قوم نشؤوا فوق المراحل الأكثر بدائية قد أصبحوا متعددي الآلهة. وهذه العبارة تصدق علىٰ الشعوب في جميع أنحاء المعمورة، في جميع مراحل الثقافة، وفي جميع العصور والأزمان»[٢].

وبالمثل لاحظ إم. إل. ويست:

> «لقد كان الشرك هو الطاغي في الحضارات العتيقة. فلديك العديد من الآلهة، مئات منها في بعض الحالات، وبوظائف مختلفة، وتعبد حسب تخصصها في مناسبات وظروف مختلفة، من قبل جماعات بشرية مختلفة»[٣].

---

(1) Jevons, F. B. (1896) An Introduction to the History of Religion, London, p. 388.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨٣.

(3) West, M. (1999) Towards Monotheism. In Athanassiadi, P. and Frede, M. Edits. Pagan Monotheism in Late Antiquity. Clarendon Press, Oxford, p. 21.

ولكن من أين أتىٰ التوحيد؟ أثار جيفونز مشكلة خطيرة في الافتراض التطوري بأنّ التوحيد قد نشأ ولا بدّ من أشكال سابقة من الشرك. لاحظ جيفونز بشكل صحيح أنّ الظروف المحيطة بكل أشكال الشرك كانت مناقضة تمامًا لنمو التوحيد. وكما يقول جيفونز:

«إنّ حقيقة أنّ جميع الأمم الأخرىٰ قد انتقلت علىٰ امتداد خط طويل أدّىٰ بها إلىٰ الشرك، وأنّ الجميع قد فشلوا في تجاوز تلك النتيجة، يُشكل منطلقًا للافتراض بأنّ التوحيد لا يمكن الوصول إليه من خلال الطريق المؤدية إلىٰ الشرك»[١].

إنّ المرء يجد مبررًا معقولًا للاستنتاج بأنّ الطريق إلىٰ التوحيد لا يمكن أبدًا أن يكون، وبشكل «طبيعي»، قد تطور من الشرك، وإنما مُهِّد له في الأصل من خلال الوحي. فبعد أن تفشىٰ الشرك في كثير من المجتمعات، كان التوحيد الخالص، الذي هو جوهر الدين الأول للإنسان، يُعاد تقديمه باستمرار من خلال رسل الله، بداية بالنبي نوح وانتهاءً بمحمد عليهم الصلاة والسلام. لكن رسالات الوحي لم تتمكن من محو الأنماط الشركية كليًا، وفي بعض الحالات أصبح المشركون، بإصرارهم علىٰ التمسك بطرقهم القديمة، أكثر تعلقًا بمعتقداتهم.

في عام ١٩٢٩م، أشارت مجلة: الإنسان البدائي Primitive Man، وهي مجلة دورية ينشرها معهد جامعة جورج واشنطن للأبحاث الإثنوغرافية، إلىٰ أصل معتبر للقول بأن «تاريخ الدين يمثل نوعًا من النكوص أو التحول عن صورة مبكرة من التوحيد الخالص»[٢]. وقد كشفت الأدلة، التي اعتمد عليها هذا القول أنّ «مفهوم الإله قد تفتت في وقت لاحق إلىٰ مفاهيم للآلهة، وتكسرت هذه، بدورها، إلىٰ صور أقل من الأرواح والأشباح والسحر، الآخذة في الظهور علىٰ الساحة في ذلك الوقت والمتنامية بوتيرة سريعة»[٣]. وتقدم الدراسة أسبابًا قوية

---

(١) المصدر السابق: ص٣٨٨.

(2) J. M. C (1929) The Origin and Early History of Religion. Primitive Man, Vol. 2, No. 3/4 (Jul. - Oct.), p. 45..

(٣) المصدر السابق.

لافتراض أنّ دين الإنسان الأول كان «التوحيد الخالي من الخرافات المصاحبة»[1]، وأنّ مثل هذه الخرافات قد «برزت علىٰ الساحة فقط في فترات لاحقة، عادة كصور من الخلل والفساد في التوحيد السابق»[2]. كان ويليام واربورتون (١٦٩٨-١٧٧٩م)، أحد أبرز الباحثين الأساقفة المنتمين إلىٰ الكنيسة الأنجليكانية، قد توصل في دراسته المطولة: «The Divine Legation of Moses Demonstrated»[3] إلىٰ أن التوحيد هو الدين الأقدم للعرق البشري وأن الميثولوجيا الشركية إنما بزغت بعد عزل مفهوم التوحيد عزلًا تامًا عن نمط من التعليم من شأنه أن يُكيِّف المفهوم ليُلائِم جماهير العوام[4].

ويُفلسف هيجل هذه الملاحظة الدينية التاريخية في مبحث: «الحالة الأصلية»، من محاضراته المشهورة في «فلسفة الدين»، فيحكي وجهة نظر تعتضد بعدد من الأدلة النظرية والتاريخية، وهي أننا لو تتبعنا تاريخ الدين والعلم والإدراك إلىٰ أصولها «فإننا نجد آثارًا من الحق والإدراك تشير بدورها إلىٰ أصل أعلىٰ، وأنه قد جرىٰ حفظ هذه البقية الباقية من الآثار في الرسوم المتأخرة للأحوال الدينية»[5]. تقضي وجهة النظر هذه، وفقًا لهيجل، بأن الله خلق البشر، وأن الأوائل منهم عاشوا في توافق مع فكرة الخالق، وعلىٰ مقربة منها، قبل أن يخرجوا من الوحدة إلىٰ الكثرة ومن الصلاح إلىٰ الفساد. يجادل هيجل أنه «يمكن تمثيل هذا التصور لأنفسنا بمجرد التفكر فيه»[6]، مضيفًا أنه استنتاج لا يتأيد بالمعقول فحسب وإنما هو «موجود في ديانات مختلف البشر، حيث تبدأ معظم

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) له نشرة عام ١٨٣٧م، وقد ظهر في نشرات متعددة.

(٤) انـظـر: Brown, R. (1977) Schelling's Treatise on 'The Deities of Samothrace', A Translation and an Interpretation, Studies in Religion ; No. 12,; Scholars Press, Missoula, Montana, p. 8.

(5) Hegel, G. W. (1988) Lectures on The Philosophy of Religion: The Lectures of 1827, One-Volume Edition, University of California Press, p. 210-211..

(٦) المصدر السابق.

الأديان بجولة في فردوس من نوع ما، وبالتالي بنوع من حالة البراءة الأصلية . . . وأن هذا كان تمثُّلًا عالميًا إلىٰ حد كبير جدًا»[1].

كان علماء آخرون قد توصلوا إلىٰ اكتشاف مماثل. ويستشهد جوزيف مككيب، في كتابه The Growth of Religion، بالسيد مونيير ويليامز ومرجعيات دينية أخرىٰ ممن يشيرون إلىٰ أنّ «الدين الهندي، وفقًا لنصوص الفيدا، يبدأ بالتوحيد، ثم ينحط في وقتٍ لاحقٍ إلىٰ حالة الشرك»[2]. ويضيف مككيب في سياق تعليقه: «إننا لن نتعجب إذا وجدنا في أي حضارة بدائية الاعتقاد في إلهٍ واحد، مُعظَّمًا فوق الاعتقادات في الآلهة الأخرىٰ لدرجة إعطاء الدين طابعًا توحيديًا»[3]. ومما يُصدّق هذه الملاحظة فكرة الماهوبا، والتي تعني مفهوم الإله عند هنود الهيداتسا، كما أوضح الدكتور واشنطن ماثيوز، عالم الأجناس واللغة، إذ يؤمنون أنه «قوة فوق كل شيء، مجردة عن أي أفكار تنسب إليها صفات شخصية»[4]. من اللافت أن نجد في حياة العرب الدينية قبل الإسلام ما يشهد بدقة للملاحظة التاريخية السابقة، إذ روي أن محمدًا ﷺ سأل عربيًا يدعىٰ الحصين الخزاعي قبل إسلامه: «كم إلهًا تعبد؟ فقال: أعبد سبعة: ستة في الأرض، وواحدًا في السماء. . . قال: فأيهم تعد لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء»[5].

أيضًا، يستشهد أرنولد توينبي، المؤرخ الإنجليزي، بالأب ويلهلم شميت الذي كان قد درس أيضًا «العناصر المشتركة في أديان الشعوب الباقية الأكثر بدائية، والمنتشرة الآن في كل حدب وصوب من الأطراف المتقابلة من السطح المأهول للكرة الأرضية»[6]. في مواجهة الأدلة، استنتج شميت أن «عبادة الإله

---

(١) المصدر السابق.

(2) McCabe, J. (1918) The Growth of Religion: A Study of its Origin and Development, Watts and Co. London, p. 191.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر حاشية: Brinton, D. (1898) Religions of Primitive Peoples, G. P. Putnam's Sons, p. 63

(٥) الترمذي، رقم: ٣٤٨٣.

(6) Toynbee, A. (1956) An Historian's Approach to Religion, p. 20.

التي جاءت بها إلىٰ الميدان الأديان العليا المعاصرة هي إحياء، وليست بدعة، وأنها في الواقع، إحياء لأول دين للبشرية»[1]. لا يتوافق هذا الاستنتاج بشكل مقنع مع مروية الإسلام عن تاريخ التوحيد فحسب، وإنما أيضًا مع ملاحظة مثيرة لدانيال برنتون (١٨٣٧-١٨٩٩م)، بروفيسور علم الآثار والأجناس في جامعة بنسيلفانيا، تحت فصل: «فكرة الإله»، من عمله المهم: «أساطير العالم الجديد: أطروحة في رموز وأساطير العرق الأحمر في أمريكا»، وفيه كتَب:

> «... لا غرابة أن نجد صفات من مثل «الأزلي»، «القدير»، «الخفي»، «المعبود»، وأسماء من نحو «صانع وبارئ الكل»، «رب الحياة»، «الإله الواحد التام في كماله ووحدانيته»، «خالق كل شيء»، «قيوم العالم»، لا غرابة أن نجدها دارجة، ومتجذرة أصولها محليًا، ليس بين المتحضرين من الآزتيك فحسب، وإنما بين الهايتيين، والأروكانيانز، والليني ليناببين، وغيرهم»[2].

فحتىٰ في غياب الوحي، يمكن أن تبلغ نزعة التوحيد، لا سيما توحيد الربوبية، مبلغًا يثير دهشة المسلم وغير المسلم علىٰ حد سواء. ولا أدل علىٰ ذلك من التطابق الآتي المدهش بين نهي القرآن وأمره في آية ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ وصنيع إبراهيم في آية ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٨] وبين هذه الواقعة التي سجّلها برنتون أيضًا من إحدىٰ الحضارات الوثنية في القارة الأمريكية[3]. يقول برنتون:

---

(١) المصدر السابق.

(2) Brinton, D. (1905) Myths of the New World: A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America. Philadelphia: David Mckay, Publisher, p. 73-74.

(٣) يذكر تشارلز باسترناك أن الشمس كانت «محور العبادة بين شعوب وسط أمريكا»، حتىٰ بنىٰ «كلٌّ من سكان مدينة تيوتيهواكان والأولمك والتولتيك والمايا والآزتيك معابد مزخرَفة من أجل تبجيل مانح الضوء». انظر: جوهر الإنسانية: سعي لا ينتهي وحراك لا يتوقف، تشارلز باسترناك، ترجمة/ زينب عاطف، ٢٠١٨م، ص٢٨٧.

«في حوالي ١٤٤٠م، وبحضرة مجلس ديني عظيم لمباركة المعبد الجديد للشمس في كوسكو، نهض إنكا يوبانكي أمام الجموع الغفيرة، وقال ما مفاده: «الكثير يقولون أن الشمس خالقة كل شيء. ولكن علىٰ الذي خلق أن يلتزم تجاه ما خلق. تقع الآن أشياء عديدة حين تكون الشمس آفلة ومن ثمة لا يمكن أن تكون الخالق الكوني. ما إن كانت حية هو أمر مشكوك فيه[١]، إذ أن جريها لا يرهقها[٢]. لو أنها كانت شيئًا حيًا فإنها كانت ستصبح متعبة مثلنا[٣]؛ ولو أنها كانت تمتلك الحرية، لارتحلت إلىٰ أماكن أخرىٰ في السماوات[٤]. إنها مثل البهيمة الموثَّقة التي تدور تحت نظر سيدها؛ إنها مثل السهم، الذي يجب أن ينطلق حيثما أرسِل وليس حيثما أراد. أقول لكم إن ربتنا وسيدتنا الشمس لابد أن يكون لها رب وسيد أقوىٰ بكثير منها، فيقيدها بمدارها اليومي دون راحة أو توقف» »[٥].

أما كيفية انحراف من انحرف عن التوحيد، فيقدم البروفيسور جون ستيوارت بلاكي وصفًا لكيفية محتملة، فيقول: «في اللحظة التي عُيّن فيها إله منفصل للرعد، وآخر للشمس، أصبح ابتداع عدد لا يحصىٰ من الذوات الإلهية المنفصلة

---

(١) شعور فطري بضرورة اتصاف الخالق الحق بصفة «الحياة».

(٢) ليس المراد هنا ضرورة اتصاف الخالق بهذا النقص ليكون حيًا، وإنما هو استنتاج من الخبرة البشرية لما يلزم عن كون الشيء حيًا، وعليه لا يلزمنا فيما تبقىٰ من النص أن نقبل أي استنتاجات مشابهة.

(٣) راجع التعليق السابق.

(٤) أيضًا هنا -سواء كان من إملاء الفطرة أو العقل- شعور ضمني بحسن اتصاف الخالق الحق بصفة «الإرادة» و«المشيئة».

(5) Brinton, D. (1905) Myths of the New World: A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America. Philadelphia: David Mckay, Publisher, p. 71-72

علّق برنتون في الحاشية علىٰ هذه المروية: «حقيقة هذه الواقعة وزمنها التقريبي ثابتان دون أدنىٰ شك».

أمرًا طبيعيًا وضروريًا كنمو شجرة متشعبة الأفرع من بذرة صغيرة»[1]. كذلك يزودنا البروفيسور برنتون بصورة مماثلة لسيكولوجية الانحراف هذه من بدايتها الفطرية إلىٰ نهايتها الشركية:

> «لا مهرب للإنسان من اعتقاد أن شيئًا واحدًا وراء كل شكل من أشكال الوجود؛ لكنه بمجرد أن يتوقف ويشرع في معرفة كنهه، فإنه يفلت من قبضته. ثم إنه بفعل شعوذة أسخف علىٰ نحو مؤسف من تلك التي أعمت تيتانيا[2]، لا يتوجه بالعبادة إلىٰ اللانهائي الذي اعتقده أولًا، وإنما يعمد إلىٰ وثن حقير من صنع يديه هو»[3].

روىٰ عبد الله بن عباس، ابن عم النبي محمد ﷺ، وأحد المرجعيات العلمية الكبرىٰ في الإسلام، أحداثًا تاريخية رئيسية في مسار الانحراف عن التوحيد الخالص. وفقًا له، خلال الحقبة بين آدم ونوح[4]، كان هناك موحدون صالحون يحظون باحترام وتقدير كبيرين من قبل أقوامهم. وعندما مات هؤلاء، صنع أتباعهم، الذين كانوا يعتادون تكريمهم والتزام توجيهاتهم، تماثيل لهم بقصد تذكُّرهم، إذ اعتقدوا أنّ هذه الصور المنحوتة[5] ستُذكّرهم دائمًا بالسيرة الحسنة

---

(1) Blackie, J. (1878) The Natural History of Atheism, New York, p. 88.

(٢) شخصية روائية في أعمال شيكسبير.

(٣) مصدر سابق: Brinton, D. (1905)، ص٧١.

(٤) قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كان بين نوح وآدم عشرة قرون، كلهم علىٰ شريعة من الحق؛ فاختلفوا؛ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين». انظر: السلسلة الصحيحة (٨٥٤/٧)، لناصر الدين الألباني. في نفس الموضع، علّق الألباني علىٰ أثر ابن عباس قائلًا: «وفيه فائدة هامة؛ وهي أن الناس كانوا في أول عهدهم أمة واحدة علىٰ التوحيد الخالص، ثم طرأ عليهم الشرك، خلافًا لقول بعض الفلاسفة والملاحدة؛ أن الأصل فيهم الشرك ثم طرأ عليهم التوحيد».

(٥) يتقدم برنتون بمحاولة لطيفة لتفسير الأصل النفسي للصورة في المخيلة الدينية عند عبدة الأوثان ومقدسي الرموز الحسية المرئية، فيقول: «حين نحلل المفاهيم التي تستحوذ عقولنا، سنجد أن أغلبها مشتقة من حاسة البصر، إنها كما يقول علماء النفس «أفكار بصرية». ندين لهذه فقط بمفاهيم مثل المكان والحجم والشكل واللون والسطوع والحركة. بملء الدماغ بهذا الضرب من الصور، يغدو البصر مُحفزًا ذهنيًا من الدرجة الأولىٰ. =

لأولئك الصالحين. لكن، عندما انقطع هذا الجيل من الأتباع، خُدعت الأجيال التالية واستُدرجت شيئًا فشيئًا حتىٰ عبدت تلك الأصنام، ومن هناك نبتت شجرة الشرك الأولىٰ[١]. بعد ثلاثة عشر قرنًا من زمن ابن عباس، تناول تشارلز هينينج الموضوع نفسه في مقاله: «حول أصل الدين» On the Origin of Religion. من المثير للاهتمام أن هينينج يسرد رواية مطابقة تقريبًا لما حكاه ابن عباس:

> «داخل كل إنسانٍ يحيا ميل نحو تحسين حالته.
> وعدد قليل فقط هم من تمكنوا من العثور علىٰ وسيلة لإحداث ذلك، وقد أصبح هؤلاء بعد موتهم «أبطالًا» أو «ذوي فضلٍ» علىٰ قبائلهم التي ينتمون إليها. وتغير التبجيل الذي كانوا يحظون به أثناء حياتهم فيما بعد وفاتهم إلىٰ «عبادة للأسلاف» ثم في وقتٍ لاحقٍ إلىٰ «عبادة للأرواح» »[٢].

ولتقديم مثال واقعي مشهود يوضح هذا التطور، يستشهد تشارلز سينوبوس بحالة البوذية:

> «لم يعد مُرضيًا للبوذيين أن يُكرموا مؤسس طريقتهم كرجل كامل؛ لقد جعلوه إلـهًا، ينصبون له الأصنام، ويقدمون له العبادة. وقد هاموا بالقديسين أيضًا، تلاميذه؛ فبُنيت الأهرامات والمزارات لحفظ عظامهم، وأسنانهم، وثيابهم. ومن كل حدب وصوب جاء المؤمنون ليعظموا أثر قدم بوذا»[٣].

= ومع الأثر الذي يتركه في اتجاهات أخرىٰ، فإنه دائمًا يحتل مكانة بارزة في تطور الحاسة الدينية. لقد أفضىٰ إلىٰ التعبير المادي عن تلك الحاسة من خلال أشكال مرئية في الصور والرسوم والهياكل المقدسة والرموز اللونية والشكلية».

انظر: Brinton, D. (1898) Religions of Primitive Peoples, p. 130-131

(١) البخاري: رقم ٤٩٢٠.

(2) Henning, C. L. (1898) On the Origin of Religion. American Anthropologist, Vol. 11, No. 12 (Dec.), p. 381.

(3) Seignobos, C. (1906) History of Ancient Civilization, Translated by Arthur Herbert Wilde, New York, (edit.) p. 62.

إن اسم «الإسلام» غني عن البيان، فهو ليس مسمىٰ باسم شخص أو جماعة[١]، ولا هو دين مُخترَع[٢]، أو أيديولوجية[٣]، أو فلسفة[٤]. إن القرآن يصفه في سورة النصر بأنه «دين الله» وليس دين جماعة أو بقعة جغرافية معينة. باختصار، يعلن الإسلام رسالة تسمو علىٰ حدود الزمان والمكان. إنه ليس دين البشرية فقط، وإنما دين الكون أيضًا:

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣][٥].

«تبدأ الأخطاء من مجرد تسميته»، يقول هوستن سميث، مضيفًا أنه:

«حتىٰ وقت قريب كان (الإسلام) يسمىٰ المحمدية (Muhammadanism) من قبل الغرب، وهو أمر لا يُعدّ غير دقيق فحسب وإنما مهينًا أيضًا. إنّ هذه التسمية غير دقيقة . . . لأن محمدًا لم ينشئ هذا الدين؛ الله الذي أنشأه - وإنما كان محمد المبلغ عن الله. والأبعد من ذلك، إنّ هذه التسمية فيها هجوم وإهانة لأنها تعطي

(١) علىٰ سبيل المثال، تسمىٰ المسيحية بذلك نسبة إلىٰ المسيح يسوع، والبوذية نسبة إلىٰ بوذا، والكونفوشية نسبة إلىٰ كونفوشيوس، والماركسية نسبة إلىٰ ماركس، واليهودية نسبة إلىٰ قبيلة يهوذا. لكن، تجدر الإشارة إلىٰ أن الحملات المعادية للإسلام تميل إلىٰ إساءة تسمية الإسلام بالوهابية، نسبة إلىٰ ابن عبد الوهاب، أحد مصلحي القرن الثامن عشر. وكتاب هاملتون جيب Mohammedanism (المحمدية) تسمية خاطئة أخرىٰ كذلك.

(٢) علىٰ سبيل المثال المورمونية، ووحدة الوجود، والروحانية، والأحادية، إلخ.

(٣) علىٰ سبيل المثال الليبرالية والشيوعية، إلخ.

(٤) علىٰ سبيل المثال الوجودية، والبنائية، والواقعية، والمثالية، إلخ.

(٥) هناك تقارب مثير للاهتمام بين تعبير العالم التطوري آدم رذرفورد ووصف القرآن في قوله تعالىٰ (ثم استوىٰ إلىٰ السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين) حيث يقول رذرفورد: «إن تشكُّل الكواكب عبارة عن «استدعاء» للنظام من قلب الفوضىٰ في النظام الشمسي المبكر». انظر: Rutherford, A. (2013) Creation: The Origin of life, Viking, p. 55.

الانطباع بأنّ الإسلام يركز علىٰ رجل بدلًا من تركيزه علىٰ الإله. فتسمية المسيحية باسم المسيح علىٰ سبيل المثال تُعدّ أمرًا مناسبًا، بحسب قولهم، لأنّ المسيحيين يؤمنون بأنّ المسيح هو الله. ولكنّ تسمية الإسلام بالمحمدية هي مثل تسمية المسيحية بالسانت بولسية (St. Paulism). إنّ الاسم الصحيح لهذا الدين هو الإسلام»[١]

جميع البشر، في الظروف العادية، يولدون ولديهم توق طبيعي إلىٰ الحقيقة. ويعني هذا أنهم يحيون غير قادرين علىٰ خوض الحياة دون معنىٰ. علاوة علىٰ ذلك، يبدو أنهم يحملون إدراكًا ضمنيًا بأن الحقيقة المطلقة، متىٰ وجدت، فإنها يجب أن تكون واحدة وبسيطة وشاملة، ومن ثمة يسهل الوصول إليها من قبل الجميع. والناس كلهم، وكما يشهد واقعهم العملي، ينحون إلىٰ البساطة، ويعملون علىٰ تبسيط الأمور كلما استطاعوا. لنقترح مثالًا علىٰ هذه النزعة من العلوم. في علم الكونيات الحديث، تتزاحم نظريتان متنافستان علىٰ تفسير نهاية الكون. إحداهما هي نظرية الانسحاق الشديد، حيث يتجه الكون، بسبب الجاذبية الضخمة، نحو التقلص والانهيار داخليًا؛ بيد أنّ النظرية الأخرىٰ تفترض توسعًا مستمرًا، حيث يستمر الكون في اتساعه حتىٰ يتحلل ويتلاشىٰ. كل من النظريتين تقدم تفسيرًا محتملًا، لكننا لا نستطيع التأكيد أن كليهما، الانسحاق الشديد والتوسع المستمر، صحيحتان. فإما أنّ إحداهما صحيحة أو أنّ كليهما خطأ. وقد تكون ثمة سيناريوهات محتملة أخرىٰ لنهاية الكون، ولكن العلماء يفضلون استبعادها اعتمادًا علىٰ منطق البساطة. وفقًا لنصل أوكام، وهو مبدأ فلسفي شائع التطبيق في مجال العلم، فإنّ «أفضل تفسير لحدث ما هو التفسير الأبسط»[٢]. فحص الفيلسوف البارز ريتشارد سوينبيرن منطق البساطة في كتابه Simplicity as Evidence of Truth، ووجد أنّه من بين النظريات ذات المعقولية المكافئة «يبدو أكثر وضوحًا أنّ أبسط نظرية هي الأقرب علىٰ الأرجح إلىٰ الصحة». «إنّ مبدأ البساطة»، يخلص سوينبرن، «هو حقيقة بدهية تركيبية

---

(1) Smith, H. (2001) Islam: A Concise Introduction, p. 2.

(2) Merriam-Webster, 1988, p. 937.

أساسية»[1]. إضافة إلىٰ ذلك، فإنّ سمة هامة من سمات البساطة هي ارتباطها العميق بالوحدة. إننا عندما نقوم بالتبسيط، فنحن في الواقع نتحرك من تعددية وفوضىٰ التنوع إلىٰ الوحدانية، والتفرد، وانسجام النمط[2]. في الإسلام، تدعم الوحدانية والبساطة ثلاثة مجالات: مجال الاعتقاد ممثلًا في التوحيد، ونظرة الفرد إلىٰ الحياة، وأصل كل الحقائق. وراء التنوع الظاهري الملاحظ في الطبيعة، ثمة مصمم واحد فريد فقط. في نظر المسلم، كل الناس، وكل المخلوقات، وكل الشؤون، آتية من الله وإليه ترجع.

﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾

[هود: ١٢٣].

في كتابه: شرح اللاهوت Theology Explained، وفي اتفاق تام مع مبدأ التوحيد، يظهر أن تيموثي دوايت كان مدركًا بوضوح للعلاقة المعقولة بين وحدانية الله ووحدة الطبيعة، حيث قال: «إنّ وحدة التصميم والإرادة في الخلق والرزق، تزودنا بحجة أخرىٰ لإثبات وجود إله واحد فقط. وبقدر ما نستطيع أن نفهم أعمال الخلق والرزق، فنحن نستشف بساطة عامة، وانسجامًا في طبيعة وعمل كل شيء»[3]. «حين يرفض الناس العيش في وئام مع المبادئ السامية التي تحدد الطريقة التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء في الواقع»، يجادل تشيتيك، فإنهم:

«يحدثون الفوضىٰ والاضطراب في البيئات الطبيعية والاجتماعية. ويلخص القرآن هذه العملية في قوله تعالىٰ

---

(1) Swinburne, R. (1997) Simplicity as Evidence of Truth, Marquette University Press, p. 51, 56.

(٢) لاحظ بيت-هلامي وأرغايل (١٩٩٧)، في كتابهما Psychology of Religious Behavior، Belief and Experience، أن واحدة من أهم المميزات الكامنة وراء التجربة الدينية هي الشعور العميق «بأنه ثمة وحدة في الخلق كله» (Beit-Hallahmi & Argyle (1997) The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience, Routledge, p. 96).

(3) Wilson, J. (1864) Unitarian Principles Confirmed by Trinitarian Testimonies: Being Selections from the Works of Eminent Theologians Belonging to Orthodox Churches, Boston: Walker, Wise, and Company, p. 368.

﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]. ويُعرف «الفساد» بأنه انعدام «الصلاح»، والصلاح بالكمال، والصحة، والتوازن والانسجام، والتماسك، والنظام، والتكامل، والوحدة علىٰ مستوىٰ الفرد والمجتمع، والكون. ولا يمكن تحقيق هذا الصلاح إلا من خلال التوحيد»[١].

إن هناك حاجة متصاعدة ومُلحة لصياغة فهمنا للحياة وللكون. وعلماء وفلاسفة العصر الحديث يحاولون الآن توحيد القوانين المختلفة للكون تحت نظرية لكل شيء. ومن بين الدعوات المعاصرة الأخرىٰ الدعوة إلىٰ دمج الحالات المختلفة للتجربة الإنسانية في نظرية كبرىٰ واحدة، نظريةٍ من شأنها، كما يقول العلماء والفلاسفة، أن تضع نهاية لرحلتنا الطويلة وتشرح كل شيء من الألف إلىٰ الياء[٢]. وهذه الحاجة قد تبدو أكثر إلحاحًا ووضوحًا اليوم، لكنها كانت أيضًا حلم الأجيال القديمة لتوحيد جميع ما عرفوا، وتتبع تنوعات الوجود إلىٰ مصدر واحد. كتب كين ويلبر:

«لقد كانت لدىٰ الإغريق كلمة جميلة: كوزموس، وتعني الكيان الكلي النمطي للوجود كله، بما في ذلك المجالات المادية والعاطفية والعقلية والروحية. إنّ الواقع النهائي لم يكن مجرد الكون، أو البعد المادي، وإنما ذلك الكوزموس الإغريقي، أو الأبعاد المادية والعاطفية والعقلية

---

(١) Chittick, W. C. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, (edit.), p. 18.

(٢) كتابان يناقشان آفاق هذه النظرية هما:

Barrow، J. (2005) Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation، Vintage Books

وكتاب:

Wilber، K. (2001) A Theory of Everything: An Integral Vision for Business، Politics، Science and Spirituality، Gateway.

والروحية كلها معًا. ليس مجرد المادة الهامدة والمتبلدة، وإنما الكلية الحية للمادة، والجسم، والعقل، والنفس، والروح»[1].

من هذا المنظور، يتفرد الفكر الإسلامي بخاصية حصرية، لا تُعرَف لغيره إطلاقًا وهي خاصية الشمول والتضافر؛ وإن عرفت لغيره فإنها لا تثبُت بنفس الكيفية والدرجة. كما أنها خصيصة يعاني العلم الحديث والفكر العلماني من فقر مدقع فيها. ولعل أفضل وصف يشرح الفرق بين نمطي التفكير هذين يأتي من ويليام تشيتيك الذي كتب:

«هناك فارق جوهري بين التراث الفكري الإسلامي، ونمط التعلم الحديث. ومن بين الطرق لفهم ذلك أن نلاحظ أنّ المفكرين المسلمين كانوا يسعون لتحقيق رؤية وحدوية وموحدة لجميع الأشياء، من خلال تجسيد الفكر العابر للذات، الروح العلوية الكامنة في أعماق النفس البشرية. وفي المقابل، يريد علماء العصر الحديث تحقيق فهم محدد وأدق من أي وقت مضىٰ للأشياء، فهم يسمح بزيادة السيطرة علىٰ البيئة، وعلىٰ جسم الإنسان، وعلىٰ المجتمع. لكن، وبقدر ما يمكن من تحقيق هذه السيطرة، فإنه يُتخلّىٰ عنها لصالح الفردية الجاهلة والمريضة بالنسيان - أو ما يعرف باسم «الهوىٰ» أو «الشهوة» في النصوص»[2].

اليوم، يكاد يجمع علماء الكونيات علىٰ تأييد نظرية الانفجار الكبير باعتبارها التفسير الأكثر قبولًا لبداية الكون. وتنص النظرية علىٰ أنّ الكون نشأ من

---

(1) Wilber, K. (2001) A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality, Gateway, p. 11.

(2) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, (edit.), p. 55.

وحدة مفردة، توسعت بعد ذلك مع الوقت بشكل متضاعف. وبصورة مماثلة، يقول علماء الأحياء إنّ التعقيدات التي تميز أشكال الحياة يبدو أنها تطورت من وحدات أبسط، قريبة مما أصبح يُعرف باسم «التعقيد غير القابل للاختزال»، والذي يعني أبسط وحدات التعقيد التي يمكن اختزال الكائنات إليها. إنّ الميل إلىٰ تحقيق الوحدة والبساطة في فهمنا للحياة أمر يكاد يكون طبيعيًا، وكلما اكتشفنا الطبيعة أكثر، نصبح أكثر يقينًا بشأن صحة ما نطمح إليه. كتب جوسيا رويس:

> «يبدو أنّ الهدف من العملية برمتها هو الوصول إلىٰ تصور أكثر كمالًا وتوحدًا للواقع قدر الإمكان، تصور يتم فيه الجمع بين أكبر قدرٍ كاملٍ ممكنٍ من البيانات مع أكبر قدر من البساطة في التصور. ويبدو أنّ جهود الوعي تهدف إلىٰ الجمع بين أعظم ثراء للمحتوىٰ مع أكبر وضوح وقطعية للتنظيم»[1].

كما أشرت سابقًا، ليست خبرتنا الدينية مستثناة من النزعة العامة إلىٰ مبدأ الوحدة والبساطة. عبر العصور، انحرف البشر عن الإيمان بإله واحد إلىٰ الإيمان بآلهة متعددة؛ عن نظام التوحيد إلىٰ فوضىٰ الشرك والهينوثية (أي الإيمان بإله واحد مع آلهة صغيرة). وقد أدىٰ هذا إلىٰ انتشار الأساطير، والخرافات، والأديان الزائفة. ولما ظهر الإنسان الحديث بعد قرون عدة، ورأىٰ هذه الفوضىٰ العارمة، لجأ إما إلىٰ التخلي عن الدين، أو إلىٰ اعتناق المنظومة الخاطئة، ليُفسد المشهد، ويضيف المزيد من التشويش. مجددًا، نقتبس من تشيتيك وصفًا لهذه الأزمة:

> «إنّ العصر والفكر الحديثين يعانيان من عدم وجود مركز واحد، أو اتجاه واحد، أو هدف واحد، أو أي غرض واحد علىٰ الإطلاق. وبعبارة أخرىٰ، ليس ثمة «إله»

(1) J. Royce, The Religious Aspect of Philosophy; quoted in: James, W. (1889) The Psychology of Belief, Mind, Vol. 14, No. 55. (Jul.), p. 350.

واحد. الإله هو الذي يعطي معنىً واتجاهًا للحياة، والعالم الحديث يستمد المعنىٰ من العديد والعديد من الآلهة. فمن خلال عملية تكثير لا تنفك عن التزايد وبشدة، ضوعف عدد الآلهة بما يفوق الحصر، ليعبد الناس ما يروق لهم من الآلهة»[1].

(1) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford, p. 12-13.

الفصل الرابع

توضيح العبادة

ما العبادة؟

أهي اعتناق حياة الحاخامين والرهبان؟ أهي قضاء فترات طويلة من العزلة في التأمل؟ أم هي حبس أحدهم نفسه داخل مسجد، أو كنيسة، أو معبد؟ أم هي تقديم القرابين وحرمان أنفسنا من متع الدنيا حتىٰ نرحل منها؟ لقد أصبح المعنىٰ التقليدي للعبادة ممجوجًا، حتىٰ بلغ درجة الانقراض في العديد من المجتمعات المعاصرة. سيشمل تعريف العبادة طيفًا لا نهاية له من الدلالات إن أردنا معالجة جميع الآراء اللاهوتية الممكنة. لكن لا يمكن أن تكون جميعها، في الوقت نفسه، حقًا دامغًا. لا يمكن القبول بهذا، مهما أوغلنا في التسامح الذي توفره المساحة الاعتباطية للحرية الأيديولوجية.

❃ ❃ ❃

يشمل تعريف العبادة في الإسلام أمورًا لاحصر لها، بل إن حياة الفرد كلها بمجرد إسلامه تصبح موضوعًا للإسلام. بناءً علىٰ أدلة وفيرة من القرآن والسنة، يقدم شيخ الإسلام ابن تيمية تعريفًا يقره أغلب مسلمي السنّة. فهو يعرف العبادة بأنها: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»[1].

تشمل الأعمال الباطنة في هذا التعريف العقائد الكبرىٰ، مثل الإيمان بوحدانية الله، وبأسمائه وصفاته، وباستحقاقه العبادة. وتشمل الأعمال الباطنة أيضًا المعرفة، مثل معرفة معاني أسماء الله وصفاته، وتشمل أحوالًا عاطفية مثل حب الخير والعدل وكراهية الظلم والشر. أما الأعمال الظاهرة، علىٰ الناحية الأخرىٰ، فتشمل أعمالًا مثل النطق بشهادة الإيمان، وإقام الصلاة، والصيام، وإيتاء الزكاة المستحقة والحج. وتشمل الأعمال أيضًا طلب العلم النافع وبذله، وتقديم العون، وبر الوالدين والأقارب والإحسان إلىٰ الناس. جميع هذه في الإسلام صور نموذجية من صور العبادة، ولكن بشرط أساسي جدًا: أن ينوي

(١) رسالة العبودية، ابن تيمية، ص٣٨.

أحدنا فعلها طاعةً لله وحده، إذ الواجب علىٰ كل مسلم «أن يكون دائمًا مطيعًا لسيده، أن ينفذ جميع أوامره بدقة، ويمتنع من اتباع رغباته أو آرائه الخاصة، أو اتباع أي شخص آخر فيما يتعارض مع رغبات سيده»[١].

إذن، مفهوم العبادة في الإسلام يختلف اختلافًا نوعيًا جذريًا عن المفاهيم القائمة في الأديان الأخرىٰ. إن مفهومه قد بلغ من الشمول مبلغًا يجعل ابتسامة المرء وطلاقة وجهه والكلمة الحسنة صورًا ممكنة من صور العبادة. وباختصار، جميع أعمال الخير والإحسان، بوجود النية السليمة، تصبح عبادات أو أعمال صالحة. قال النبي ﷺ: «**لا تحقرن من المعروف شيئًا ولو أن تلقىٰ أخاك بوجه طلق**»[٢]. وقال أيضًا:

> **«تبسمك في وجه أخيك لك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة، وبصرك للرجل الرديء البصر لك صدقة، وإماطتك الحجر والشوكة والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة»**[٣].

تقف العبادة بهذا المفهوم في تناقض صارخ مع الفكرة المنادية بدونية العمل أمام الإيمان. في الإسلام، الإيمان والعمل متآزران ومتوازيان ومكمّلان لبعضيهما. العمل وحده، مهما كان كثيرًا، سيظل أفعالًا فارغة مالم يشع بالإيمان. والإيمان لا يكفي فيه التصديق فقط، لأن العبادة العملية شهادة للإيمان ومقوية له باستمرار، كما أنها المؤشر الفاصل الظاهر لتمييز الأوفياء لإيمانهم بالأفعال عن المخادعين لأنفسهم باللسان[٤].

---

(1) Mawdudi, A. (1985) Let us be Muslims, p. 136.

(٢) الترمذي، رقم ١٨٣٣.

(٣) الترمذي، رقم ١٩٥٦.

(4) Al-Zarqa, M. (1980) Worship in Islam, The Islamic Foundation, UK, p, 10.

﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٢-٣].

«خطأ أساسي من أخطاء بوذا»، يقول جون بلاكي:

> «يكمن في جعل التفوق البشري في التأمل، وليس في العمل. إنّ البطل في نظره دائمًا قديس، ولا يمكن أبدًا أن يكون مَلِكًا. وهذه تبعية وخضوع مخالفان للحقيقة العظيمة للكون. إنّ العالم عبارة عن عمل؛ والحياة كذلك عمل؛ والنمو كذلك عمل؛ كل الأشياء مليئة بالعمل، وكلها تحقق كمالها فقط عن طريق العمل»[1].

لقد لاحظت آرمسترونج بشكل صحيح أن الإيمان في القرآن شيء «يفعله الناس» وليس شيئًا يدّعونه فحسب، فهم «يشاركون ثرواتهم، ويؤدُّون «أعمال العدل» (الصالحات)، ويخرون بأجسادهم إلىٰ الأرض في العمل المتجرد القاضي علىٰ الأنا الذي هو الصلاة»[2]. والقرآن يجمع بين الإيمان والأعمال الصالحة في آيات كثيرة. ولأجل ضمان استمرارية مجتمع مسلم قوي، فإنّ الإيمان، والأعمال الصالحة، والتعاون الاجتماعي يجب أن يعملوا دائمًا معًا:

﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

(1) Blackie, J. (1878) The Natural History of Atheism, New York, (edit.) p. 164.

(2) Armstrong, K. (2009) The Case for God: What Religion Really Means, p. 101-102

ثلاث مراتب للعبادة

من المهم أن نفهم ما تعنيه المراتب الثلاث للعبادة في الإسلام. علىٰ التوالي، هذه المراتب هي:

* **الإسلام.**
* **الإيمان.**
* **الإحسان.**

والإحسان، الذي سنوضحه آخرًا، هو المستوىٰ الأوفىٰ؛ وهو مستوىٰ لا يمكن بلوغه قبل الوفاء بمتطلبات الإسلام والإيمان. ويوضح الحديث الوارد أدناه معنىٰ المرتبة الأولىٰ: الإسلام.

المرتبة الأولىٰ: الإسلام

قال النبي محمد ﷺ، «**بُني الإسلام علىٰ خمس:**

(١) شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله.

(٢) وإقام الصلاة؛

(٣) وإيتاء الزكاة؛

(٤) والحج؛

(٥) وصيام رمضان»[١].

[١] الشهادة: عروة وثقىٰ:

أول الأركان الخمسة الشهادة، مفتاح الإسلام. وهي تتألف من جزأين. المقطع الأول هو الشهادة بأن الله وحده هو الإله الوحيد المستحق للعبادة، توكيد علىٰ التوحيد ونبذ لنقيضه، وهو الشرك. والثاني هو الشهادة بأن محمدًا رسول الله. هنا يوجز ابن قيم الجوزية بشكل جميل ما يمكن أن نسميه «الخلاصة

---

(١) مسلم، رقم ١١٣.

الفلسفية» لعقيدة التوحيد، فيقول عند تعليقه علىٰ قوله تعالىٰ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾:

«فليس وراءه سبحانه غاية تطلب وليس دونه غاية إليها المنتهىٰ. وتحت هذا سر عظيم من أسرار التوحيد وهو أن القلب لا يستقر ولا يطمئن ويسكن إلا بالوصول إليه، وكل ما سواه مما يحب ويراد فمراد لغيره، وليس المراد المحبوب لذاته إلا واحد إليه المنتهىٰ، ويستحيل أن يكون المنتهىٰ إلىٰ اثنين كما يستحيل أن يكون ابتداء المخلوقات من اثنين»[1].

وقال أيضًا:

«ليس في الوجود الممكن سبب واحد مستقل بالتأثير، بل لا يؤثر سبب البتة إلا بانضمام سبب آخر إليه وانتفاء مانع يمنع تأثيره، هذا في الأسباب المشهودة بالعيان وفي الأسباب الغائبة والأسباب المعنوية، كتأثير الشمس في الحيوان والنبات فإنه موقوف علىٰ أسباب أخر من وجود محل قابل وأسباب أخر تنضم إلىٰ ذلك السبب وكذلك حصول الولد موقوف علىٰ عدة أسباب غير وطء الفحل، وكذلك جميع الأسباب مع مسبباتها، فكل ما يخاف ويرجىٰ من المخلوقات فأعلىٰ غاياته أن يكون جزء سبب غير مستقل بالتأثير، ولا يستقل بالتأثير وحده دون توقف تأثيره علىٰ غيره، إلا الله الواحد القهار فلا ينبغي أن يرجىٰ ولا يخاف غيره»[2].

---

(١) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص٢٩٣.

(٢) المصدر السابق، ص٩١-٩٢.

وفي بيان مغزىٰ التوحيد كما يعتقده أهل السنة، كتب ويلفريد كانتويل سميث:

«أن تعبد الله وحده هو أن تميل عن الآلهة الباطلة، ليس فقط بالمعنىٰ الملموس للأصنام والشرك الديني، ولكن أيضًا بالمعنىٰ الأدق للميل عن الشرك الأخلاقي، عن القيم الباطلة، والآلهة الباطلة للقلب. إنّ السعي لتحقيق أهداف دنيوية فقط، بإعطاء القيمة لهذه الأهداف، ومنح المرء ولاءه لها وبمعنىٰ ما، تقديم العبادة لها، أهداف مثل الثروة أو المكانة أو الجنس أو العظمة علىٰ المستوىٰ الوطني، أو الراحة، أو سائر الانحرافات ومواطن الضعف للحياة الإنسانية، هذا كله، بحسب الضمير الإسلامي مرهف الحس . . . هو انتهاك لمبدأ التوحيد»[١].

ومن يطالع كلام ابن قيم الجوزية الآتي، سيخيل إليه أن سميث كان يقرأ أفكاره حين كتب:

«التوحيد ألطف شيء وأنزهه وأنظفه وأصفاه فأدنىٰ شيء يخدشه ويدنسه ويؤثر فيه، فهو كأبيض ثوب يكون، يؤثر فيه أدنىٰ أثر وكالمرآة الصافية جدًا، أدنىٰ شيء يؤثر فيها، ولهذا تشوشه اللحظة واللفظة والشهوة الخفية»[٢].

ويذهب سميث ليستكشف ببصيرة عظيمة مستوىٰ أعمق من التوحيد فيقول:

«وعلىٰ مستوىٰ أكثر دقة، في نظر أولئك القادرين علىٰ رؤيته، فإن العقيدة كانت تعني أيضًا في بعض الأحيان، وبالتأكيد يجب أن تعني، رفض الطغيان البشري. فالإله وحده هو الذي يجب أن يُعبد، ويُخضع

---

(1) Smith, W. (1963) The Faith of Other Men, The New American Library, p. 62

(٢) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص٢٨٢.

له. وبالنسبة إلىٰ الإنسان الذي يُعدّ هذا الإيمان في حالته حيًا بما فيه الكفاية، فهذا يمكن أن يعني أنه لا يمكن لأي سلطة دنيوية، ولا شخصية بشرية، أن تستحق أو تطالب بشكل مشروع بولاء الإنسان؛ وأي محاولة لفرض استعباد بشري محض علىٰ رقبة الإنسان هي انتهاك ليس فقط لكرامة الإنسان، ولكن للنظام الكوني كذلك، والخضوع لمثل تلك المحاولة يكون خطيئة»[١].

وتضيف كارين آرمسترونج، وهي الباحثة التي طالما أعجبت بكتابات سميث، قائلة:

«إن شهادة الإيمان: «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله» . . . ليست «معتقدًا» بالمفهوم الغربي الحديث؛ إنّ المسلم الذي ينطق بهذه الشهادة «يشهد» في حياته وفي كل عمل من أعماله أن أول أولوياته هو الله، وأنه لا يمكن «لآلهة» أخرىٰ -والتي تشمل الطموحات السياسية والمادية والاقتصادية والشخصية- أن تكون لها الأسبقية علىٰ خضوعه لله وحده»[٢].

ورغم أنه جرىٰ تصور التوحيد والإلحاد علىٰ طرفي نقيض، وهذا معقول من منظور اصطلاحي، إلا أن هناك منطقًا ضمنيًا يشتركان فيه. وذلك أن الإلحاد يُضمر توحيدًا خاصًا يسعىٰ إلىٰ تجسيده، وهو ما يمكن أن نطلق عليه التوحيد السلبي أو العدمي. ففي الوقت الذي يدعو فيه الإسلام إلىٰ التوحيد الإيجابي أو الوجودي، يدعو الإلحاد إلىٰ ضده. يسعىٰ التوحيد الإثباتي، ضمن ما يسعىٰ إليه، إلىٰ توحيد التصورات والأحكام حول حقيقة «وجودية» هي: الله. في المقابل، وفي مسعىٰ مماثل، يسعىٰ التوحيد الإلحادي إلىٰ توحيد التصورات

---

(١) المصدر السابق، ص٦٠.

(2) Armstrong, K. (2009) The Case for God, p. 101.

والأحكام حول فكرة «منفية» أو «عدمية»: نفي الله أو رفضه. إلىٰ الآن، تحدثنا عن جزء من المنطق المشترك، وهو سلوك التوحيد الشامل، لكنه في الإسلام وجودي، وفي الإلحاد عدمي. الجزء الآخر من هذا المنطق المشترك هو سعي الاثنين إلىٰ توحيد البشرية حول أفكار وقيم محددة، فيحصل بذلك التجانس والقضاء علىٰ التحزبات والتعصبات المؤدية إلىٰ الصراعات والحروب والاقتتال. إذن هناك مستوىٰ من التوحُّد حول فضيلة مشتركة يسعىٰ إليها الطرفان بكل قوتهما[١]. لكننا حين نستجوب الواقع نجد فورًا أن التوحيد الوجودي هو الأكفأ للاضطلاع بهذه المهمة لأنه لا يجمع سعي الناس حول حقيقة عدمية -إن جاز أن نطلق عليها حقيقة أصلًا- وإنما حول حقيقة وجودية واحدة مهيمنة تملأ الحياة. يأتي هذا علىٰ التسليم جدلًا بأن التوحيد العدمي قادر علىٰ أداء هذا الدور، لولا شهادة الواقع التامة بفشله الذريع نظريًا وعمليًا. حول هذا المعنىٰ يقول محمد الخولي في شرح أصالة المطلب التوحيدي في الإسلام:

> «يحقق الإسلام الوحدة العالمية من خلال شموله.
> فالإسلام يتناول جميع أوجه الحياة البشرية، ويجيب عن أسئلة الإنسان الأساسية، ويحل مشكلاته الرئيسية. بواسطة شموله، يضيق الإسلام شقّة الخلاف بين أتباعه، وبعبارة أخرىٰ، يوفر أسبابًا إضافية للتوافق عوضًا عن الشقاق. ومن ثمة يتوفر الناس علىٰ جملة من القيم والمعايير والمثل المشتركة الجوهرية لبناء وحدة عالمية . . . وسبب أهمية الوحدة سبب بسيط جدًا؛ ذلك أن الوحدة تقتضي المؤاخاة والمساواة، وانعدامها يقتضي، كما يعلمنا التاريخ، النزاع والاقتتال. ومن ثمة فإن الوحدة هي خير ضامن للسلام»[٢].

---

(١) ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

(2) Alkhuli, M. (1987) The Light of Islam. International Islamic Publishing House, p. 109.

لقد كان، وما زال، الإسلام يقدم الحل الوحيد للمشكلة التي أرَّقت زيجمونت باومان في سياق مفعم بخيبة أمل كبيرة، ألا وهي مشكلة أن «عالمنا لا يرحّب في مطلع القرن الحادي والعشرين بعيش سلمي مشترك، فضلًا عن تضامن بشري وتعاون ودّي»، ذلك أنه، يضيف باومان، «جرىٰ تشكيله بطريقة لا تجعل التعاون والتضامن غير مألوفين فحسب، وإنما بطريقة تجعله خيارًا صعبًا ومُكلّفًا أيضًا»[1]. فلو أن التوحيد العدمي (الإلحاد) ترك هذه المهمة للتوحيد الوجودي (الإسلام) لاندفعت هذه الويلات والشرور التي يشترك الجميع في رفضها، ولكن التوحيد العدمي في سعيه لاحتكار دور الإشفاق علىٰ البشرية من هذه الشرور لم يفتأ يضلل الناس بأن دور التوحيد الوجودي هامشي أو ضعيف في التصدي لهذه المأساة، بينما الواقع أن مطلب توحيد الناس والقضاء علىٰ الافتراق هو في صلب الاهتمامات التي أولاها الإسلام عنايةً قصوىٰ، بل منحها بُعد الواجب المقدّس (عبادة) الذي يفتقر إليه التوحيد الإلحادي العدمي افتقارًا كليًا.

أما المقطع الثاني من شهادة التوحيد، فيؤكد علىٰ الإيمان بكون محمد ﷺ الرسول الخاتم. والإيمان بنبوة محمد ﷺ يتطلب تحقيق أربعة شروط: تصديقه في ما أخبر، طاعته في ما أمر، الامتناع عن ما نهىٰ عنه، وعبادة الله بالطريقة التي شرعها. والعبودية لله وتحقيق الشروط الأربعة يشكلون معًا العروة الوثقىٰ المذكورة في القرآن الكريم:

﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [لقمان: ٢٢].

لقد شهدت الحقبة الطويلة التي مرت بين حياة عيسىٰ عليه السلام، ومجيء محمد ﷺ انحطاطًا دينيًا عالميًا. لقد كان الإنسان في تلك الفترة يسير متثاقلًا مجهدًا في غياهب الجهل، ولما توقف ورفع بصره ليرىٰ أين هو، وجد نفسه تائهًا في ديجور الضلال. كان بعضهم يعيش دون هداية إلهية، طالبًا الأمان والمعنىٰ

(1) Bauman, Z. (2013) Does the Richness of the Few Benefit us All? Polity, p. 28

في حمىٰ الخرافة، وكان البعض الآخر يعيش مع بقايا من وحي الإله[1]، ولكن بعد أن تم تبديله وتزويره. وبعبارة سعد الدين التفتازاني، ظهر محمد ﷺ في وقت:

> «تفرق للسبل، وانحراف في الملل، واختلال للدول، واشتعال للضلال، واشتغال بالمحال، فالعرب علىٰ عبادة الأوثان ووأد البنات، والفرس علىٰ تعظيم النيران ووطء الأمهات، والتُّرك علىٰ تخريب البلاد وتعذيب العباد، والهند علىٰ عبادة البقر وسجود الحجر والشجر، واليهود علىٰ الجحود، والنصارىٰ حيارىٰ فيمن ليس بوالد ولا مولود، وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال وأخبية الخيال والخبال»[2].

«أفيليق بحكمة الملك الحق المبين»، يعلّق التفتازاني في تساؤل مُستَحَق، «أن لا يُرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد أمر الدين؟ وهل ظهر أحد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله؟»[3]. لقد كان الوقت الملائم ليقوم الإسلام بمهمته في انتشال البشرية من الخطيئة والمعاناة

---

(١) يذكر المؤرخ توماس أرنولد (١٨٦٤-١٩٣٠م) أن مما ساعد طائفة البوغوميل، طائفة نصرانية في أوروبا أثناء القرن الثامن الميلادي، علىٰ الدخول في دين الإسلام هو العديد من أوجه التوافق بينهم وبين المسلمين في المعتقد والسلوك، ومن ذلك، فيما يذكر أرنولد: «رفض عبادة مريم العذراء، ورفض التعميد وكل ضرب من ضروب الكهنوت، ومقتهم الشديد للصليب باعتباره رمزًا دينيًا، واعتبار الانحناء للرسوم والصور وآثار القديسين ضربًا من الشرك»، بالإضافة إلى «اعتقادهم أن المسيح لم يصلب وإنما شُبِّه لهم»؛ بل إنهم، كما يروي أرنولد، كانوا «يذمُّون المسكرات ... ويقيمون صلوات في اليوم والليلة».

انــظــر: Arnold, T. (1913) The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith, London, Constable $ Company Ltd, p.199-220.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/١٨٩)، سعد الدين التفتازاني، دار المعارف النعمانية.

(٣) المصدر السابق.

ويعيدهم إلىٰ الطريق الصحيح، إلىٰ الإيمان بالله، إله نوح وإبراهيم وداود وسليمان وموسىٰ وعيسىٰ عليهم السلام. كتب المؤرخ فرانك ويلش:

> «كان محمد ﷺ، الرجل المتواضع، نفسه «الرسول» الذي أمره الله بدعوة الناس إلىٰ واجباتهم الشرعية. وكان الله قد أرسل في السابق أنبياء عظام، كما تشرح السورة الثانية من القرآن: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَيَّدْنَـٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧]. مع ذلك، أساء البشر فهم هذه التعاليم وحوَّروها. وكان لا بد من نسف كل ما سبق من تراكمات والامتثال لإرادة الله. وقد تم التعبير عن هذا الواجب باسم الديانة الجديدة، الإسلام (تسليم الأمر الله) وأنصارها المسلمون (من يخضعون لله)»[1].

ولما عرض النبي محمد ﷺ التوحيد علىٰ مشركي جزيرة العرب، هرب هؤلاء ووضعوا أصابعهم في آذانهم. لقد أعماهم اعتقادهم الشركي إلىٰ درجة أنّ أي إشارة إلىٰ «إله واحد» لم تعد أمرًا مؤذيًا فحسب وإنما تجديفًا غير مقبول:

> ﴿وَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٤﴾ أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَـٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [سورة ص: ٤-٥].

تألف شرك هؤلاء الوثنيين من عبادة الآلهة الفرعية أو الصغرىٰ، التي اعتقدوا جهلًا أنها تتوسط علاقة الناس بربهم. كان تبريرهم، الذي تم تفنيده بشكل حاسم في القرآن، أن الوسيط شفاعة ضرورية لنيل الخلاص من الإله الأعظم وتحقيق مطالبهم الدنيوية؛ فدعواتهم لن تجاب ومآربهم لن تقضىٰ مالم يلتمسوا الله عن طريق هذه الآلهة المخترعة. وما يزال اتخاذ وسطاء معبودين

---

(١) تاريخ العالم: منذ فجر الإنسانية إلىٰ العصر الحديث، فرانك ويلش، جروس برس ناشرون، ٢٠١١م، ص٥٤.

قائمًا في العديد من أديان العالم إلىٰ هذه اللحظة. في حكم الله، كما يخبرنا الإسلام بنص القرآن، جميع هذه الآلهة، مهما بلغ عددها وحجمها وما يتوقعه الناس منها، ليست إلا أسماء مجردة:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٤٠].

إنّها آلهة باطلة وعاجزة تمامًا، ولا تملك شيئًا البتة:

﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٨٣]

في أحد الأمثال القرآنية، يشبه الله المشرك بعبد يحاول خدمة العديد من السادة في نفس الوقت. وبسبب كونه مشتتًا ومضطربًا بشأن أي سيد أحق بالخدمة أولًا، فإن العبد يلحقه الضجر ويشعر بالتمزق:

﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

أخيرًا، فإن أحد المفاهيم الإسلامية الرئيسية هو مفهوم الفطرة، الاعتقاد بأنّ البشر يولدون ولديهم ميل أصلي نحو الإيمان بالخالق. تحاول كارين أرمسترونج، في عملها الضخم: تاريخ فكرة الإله A History of God، شرح طبيعة هذا الميل الفطري في الشعور فتقول:

«حين يحاول الناس العثور علىٰ معنىٰ وقيمة حقيقيين في حياة الإنسان، فالملاحظ أن عقولهم ذاهبة في اتجاه معين ولم يقع إكراههم علىٰ القيام بذلك؛ إنه أمرٌ يبدو طبيعيًا للبشرية»[1].

(1) Armstrong, K. (1999) A History of God, Vintage, p. 462.

كذلك يعتقد ألفن بلانتنجا، أستاذ الفلسفة الفخري وفيلسوف اللاهوت المعروف، أن «الإيمان بالله مغروس في الخبرة البشرية، أو في الفطرة sensus divinitatis، وهو اصطلاح جون كالفن John Calvin»، يقول بلانتنجا، «للتعبير عن ميل طبيعي لتكوين معتقدات عن الله في نطاق واسع من الظروف المتنوعة»[1].

ومن وجهة النظر الإسلامية، كل شخص في العالم، طالما بقيت فطرته سليمة، يولد وهو مسلم بالاستعداد، أي لديه ميل نقي أصلي للاستسلام للخالق فور معرفته به. «وهذه الرسالة التي مفادها أنّ جميع بني البشر يولدون مسلمين»، يعلق جاري جثري، «قد فسرت بشكل جزئي قبول وشعبية الإسلام علىٰ نطاق واسع»[2]. «وإذا استعملنا لغة القرآن»، يضيف تشيتيك، فإن:

> «الفطرة هي آدم نفسه الذي علمه الله ﴿ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]. إنها آدم الأول الموجود في كل إنسان. إنها طيّبة في أصلها وتتسم بالحكمة، لأنها تميل بشكل طبيعي نحو التوحيد، والذي يمثل قلب الحكمة كلها، ويشكل الأساس لاكتساب المعرفة الحقيقية بالله، والكون، والذات»[3].

إذن، الفطرة ليست مجرد شعور بحاجة إلىٰ الإيمان بالله، ولكنها تميل أيضًا بالمرء إلىٰ أن يكون خيرًا وحسنًا. في هذا الصدد، يختصر فتحي ملكاوي بشكل جيد وصف تسلسل (أو جينالوجيا) الأثر الباقي للفطرة في القيم الأساسية المشتركة بين عامة البشر:

> «... فالمرجعية الدينية الإسلامية ترجّح أن الإنسان مخلوق خيّر بالفطرة، ولكن لديه الاستعداد

(١) هل الإلحاد لا عقلاني؟، مقابلة أجراها الفيلسوف جاري جتنج مع ألفن بلانتينجا، نيويورك تايمز، ٩ فبراير ٢٠١٤م، ترجمة/ عبد الله الشهري، مركز براهين، ص٤.

(2) Guthrie, G. (1997) The Wisdom Tree: A Journey to the Heart of God, Ocean Tree Books, p. 116.

(3) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 29.

لاختيار نجد الخير أو نجد الشر[1]، وفق تفاعله -سلبًا أو إيجابًا- مع عوامل البيئة التي يكون فيها، وأنماط التنشئة والتربية التي يتلقاها. وفطرة الخير في الإنسان تجعله يحكم أن العدل فضيلة، يجب أن يتحلىٰ بها، وأن الظلم رذيلة[2]، لا يجب أن تلصق به، فالحياء في الإنسان قيمة أصيلة بعيدة الغور في تاريخ الإنسان، منذ تكشفت الخصائص البشرية الخاصة بحياته علىٰ الأرض، بعد الأكل من الشجرة، حين أدرك آدم وحواء قيمة الحياء، وظهر لديهما خُلُق الستر ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [طه: ١٢١]»[3].

لكن، لأن الناس يعيشون في سياقات مختلفة، فإن بعض السياقات سوف تحرس الفطرة، في حين أنّ البعض الآخر سيجرها إلىٰ الانحراف. والناس ينحرفون في وقت لاحق ليصبحوا مسيحيين ويهودًا وهندوسًا وبوذيين وملحدين، ... إلخ، تبعًا للبيئة التي ينشؤون فيها. فالأطفال عادة ما يعتنقون الأديان السائدة في مجتمعاتهم وهم يرثون إيمانهم أولًا من أقرب الأشخاص إليهم: الوالدين والأقارب. ثم يأتي دور المجتمع والذي يتضمن أيضا عوامل مؤثرة مثل الجيران والأصدقاء والتعليم[4]، والثقافة. لقد اعتقد كوندورسيه، الفيلسوف الرياضي الفرنسي، أن «البشر كانوا خيرين في الأساس، ولكن أفسدهم

---

(١) ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]. قال المفسرون النجدان هما طريق الخير وطريق الشر.

(٢) لا مبالغة في القول بفطرية التمييز الأخلاقي، فقد أكد هوارد غاردنر، أستاذ الإدراك والتعليم في جامعة هارفارد، أن الأطفال يمتلكون في سن مبكرة جدًا قدرة لافتة علىٰ التمييز بين الممارسات الأخلاقية (السرقة وإيذاء الآخر مثلًا) والممارسات الآتية من العوائد أو العرف (قيادة السيارة في المسار الأيسر كما بعض الدول). انظر: Gardner, H. (2006) Five Minds for the Future, p. 108-110.

(٣) انظر: إسلامية المعرفة، عدد ٥٦، ص٦.

(٤) «وظيفة المدرسة»، تقول روث والاس، «هي أن تنقل إلىٰ الطفل معتقدات ومشاعر كل من المجتمع السياسي ككل والوسط الخاص الذي يتجه له الطفل» (Wallace, R. A. (1973) The Secular Ethic and The Spirit of Patriotism Author. Sociological Analysis, Vol. .34 No. 1, (Spring), p. 4.

المجتمع»[1]، وهذا من وجهة النظر الإسلامية صحيح إلىٰ حد كبير. يوضح الرسول ﷺ ذلك بتشبيه حي:

«كل مولود يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترىٰ فيها جدعاء؟»[2]

التشبيه أعلاه أبلغ من أن يفتقر إلىٰ شرح. فهو ينص علىٰ أن الحالات الطبيعية تظل طبيعية حتىٰ تعمل العوامل الخارجية علىٰ إزاحتها عن طابعها الحقيقي. وعندما نفكر في الناس بهذه الطريقة، يمكننا أن نتصور أنهم قد ولدوا علىٰ حالة الفطرة، قبل أن يتم «تشويههم» من قبل قواطع المجتمع وتأثيراته. ولا ينبغي أن يكون هناك ما يُشكل علىٰ إقرار الإسلام بقوة التأثير المجتمعي علىٰ الاعتقاد، فبعد قرون من بعثة محمد ﷺ، لم يزد برتراند راسل عن تأكيد القضية التي أوحىٰ بها الحديث السابق:

«باستثناءات قليلة جدًا، الدين الذي يقبله الإنسان هو دين المجتمع الذي يعيش فيه، الأمر الذي يجعل من الواضح أنّ تأثير البيئة هو ما أدّىٰ به إلىٰ قبول الدين موضع النقاش»[3].

عندما يُشَرَّب الناس طرق أجدادهم، ويظلون لسنوات عديدة واقعين تحت تأثير التلقين المستمر، فإنهم يصبحون شديدي الصلابة والعناد، ويصبح احتمال عودتهم إلىٰ الفطرة بعيدًا أكثر فأكثر. وعندما أمر الله الكافرين بالقطيعة مع الماضي وقبول الحق، رفضوا وتمسكوا بعاداتهم المتجذرة منذ القدم:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤].

---

(1) Vault, B. (1990) Western Civilization Since 1600. McGraw-Hill's College Review Books, p.69

(٢) البخاري، رقم ١٣٥٩.

(3) Russell, B. (2004) Why Am I Not a Christian? And other Essays on Religion and Related Subjects. Routledge Classics, p. 22.

[٢] الصلاة: ينبوع سكينة

الركن الثاني هو الصلاة، المُذكِّر المستمر وأداة الاتصال اليومي بين الإنسان وخالقه. ومن أهم المعاني التي من أجلها شرعت الصلاة، نفخ الحياة باستمرار في إيمان المسلم وتجديد معرفته بربه كي لا تطول غفلته فينسىٰ نفسه في هذه الحياة.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣].

تؤدّىٰ الصلاة خمس مرات يوميًا في أوقات موزعة بحكمة علىٰ أجزاء اليوم الواحد. ويجب الالتزام ببعض الأحكام والشروط قبل وأثناء الصلاة. فقبل أداء الصلاة، يجب أن يكون الشخص في حالة من الطهارة الجسدية يمنحها الوضوء[1]. وعندما ينوي مسلم أداء الوضوء، فإنه عليه غسل يديه ووجهه وذراعيه إلىٰ المرفقين، ومسح رأسه وفرك داخل وخارج أذنيه، وغسل قدميه إلىٰ الكعبين. وينبغي أن يؤدي الذكور الصلاة في المسجد في جماعة كلما أمكن ذلك. وينبغي أن يُسمح للإناث اللاتي يرغبن في أداء الصلاة في المسجد بذلك؛ ومع ذلك، فمن الأفضل أحيانًا للنساء أداء صلواتهن في المنزل، خاصة حين يترجح لحوق الأذىٰ بهن في الخارج.

يصطف المسلمون في صفوف مستقيمة منسجمة كما لو كانوا بنيانًا واحدًا، وفي خشوع يحررهم من تقلبات الحياة الفانية. ويُجلَب هذا الخشوع باستمرارٍ من خلال تلاوة أجزاء من القرآن الكريم تبعث الأمل لمنكسري القلوب، والبشرىٰ للحائرين، والدروس الملهمة لطالبي المعرفة والنجاة.

﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢].

﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

---

(1) Murad, M. (undated) This Message Is For You, Cooperative Office, Riyadh, p. 47.

[٣] الزكاة: من ضيق الأنا إلىٰ سعة الخير:

الركن الثالث هو الزكاة: وهي عبارة عن قيمة من الثروة تعطىٰ إلىٰ المحتاجين. والملايين من الناس في العالم اليوم يعانون من الجوع والفقر علىٰ الرغم من الجهود الدولية المستمرة لتوفير الغذاء والدواء والمأوىٰ. وفقًا لأحدث تقارير «برنامج الأغذية العالمي»، «في عالم ننتج فيه ما يكفي من الغذاء لإطعام الجميع، ما يزال هناك ٨١٥ مليون شخص -واحد من بين كل تسعة أشخاص- ينامون كل ليلة بمعدة خاوية». والأدهىٰ من ذلك، كما يقول التقرير «أن واحدًا من بين كل ثلاثة أشخاص يعاني من أحد أشكال سوء التغذية»[(١)]. إنّ الشريعة الإسلامية تعمل علىٰ حل هذه المشكلة في خطوتين. أولًا، تُحرّم احتكار الموارد الأساسية وتركيز الثروة في أيدي الأغنياء فقط؛ وثانيًا، تعمل علىٰ إنفاذ العدالة الاجتماعية، وإحدىٰ طرق تحقيق ذلك التوزيع العادل للثروة الموجودة بين أفراد المجتمع. لقد أدرك آدم سميث أهمية الاعتبارين السابقين في تحقيق ما يترتب عليهما؛ فقال عن قيمة العدالة: «يجب أن يكون العدل الركن الذي يقيم المجتمع»[(٢)]، وقال عن خطورة تركُّز الثروة: «حيثما عَظُم الامتلاك، عَظُم التفاوت»[(٣)].

﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧].

في الواقع يذهب سميث لأبعد من هذا ليتحدث عن تداعيات إخلال الدولة/الحاكم بالميزان الذي شرعه الإسلام في هذا المجال. سوف أقتصر علىٰ ذكر اثنتين من أبرز هذه التداعيات. يقول سميث: «إن الحكومة المدنية، طالما تأسست من أجل حراسة التملُّك، فهي في الواقع مؤسسة للدفاع عن الأغنياء ضد الفقراء، أو عن أولئك الذين حازوا بعض الممتلكات ضد المحرومين منها

---

(١) برنامج الأغذية العالمي: القضاء علىٰ الجوع < http://ar1.wfp.org/zero-hunger > ، تم الدخول إليه في: ٢٠١٨/١٢/٢٦.

(٢) انظر: Smith, A. (2007) An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations, Harriman House, p. 462

(٣) المصدر السابق.

بالكلية»[1]. وفي الفساد القيّمي الناجم عن تحالف الدولة مع جشع السوق، كتب سميث:

«لن يخفق هذا التدبير، الذي يُخضع إقامة العدل لغايات الدخل والريع، في إنتاج عدد من المفاسد العظيمة. فالشخص الذي تقدم لطلب العدالة وهو يحمل في يده هدية كبيرة، قد حاز علىٰ الأرجح ما هو أكثر من العدالة؛ أما ذلك الذي تقدم لطلبها وهو يحمل هدية أصغر، فسيحصل علىٰ الأرجح علىٰ ما هو أقل»[2].

إنّ كل شيء في هذا الكون، بما في ذلك الإنسان نفسه، هو ملكٌ لله، لأنه وحده الملك والمالك. وقد يكون الفرد الثري مالكًا -فقد أقر الإسلام الحق الأصيل في الملكية، قبل قرون من قيام الرأسمالية بذلك- ولكنه لا يملك الحق في حرمان الآخرين من رزق الله الواسع، أو أن يميز مجموعة معينة ويترك آخرين في حاجة ماسة. إنّ واحدًا من أهم أهداف الزكاة هو القضاء علىٰ المحسوبية الاجتماعية. فمن خلال اقتطاع قيمة سنوية محددة من ممتلكات[3] الموسرين، وتوزيعها علىٰ المحتاجين، تحقق الزكاة هدفين: منع أنماط وصور الجشع وتعزيز الرفاه الاجتماعي.

فيما يتعلق بالهدف الأول، الزكاة فرصة لتطهير المسلم من عيوب الذنوب والآثام ومن صفات البخل والتقتير[4]. أما فيما يتعلق بالهدف الثاني، الزكاة تسهل عملية الحد من التبذير القائم، وكذلك تسهل عملية الاستفادة القصوىٰ من

(1) Smith, A. (2007) An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations, Harriman House, p. 465

(٢) المصدر السابق، ص٤٦٦.

(٣) تُفرض علىٰ أنواع معينة من الغذاء والحبوب والماشية، والمبالغ النقدية المحتفظ بها لمدة عام قمري واحد.

(4) Strauch, S. (2002) Islamic Insights, International Islamic Publishing House, p. 35.

الثروة الناشئة، مساهِمة بذلك بشكل كبير في إنقاذ الاقتصاد من احتمالات الركود والتضخم، والإفلاس الذي يعم البلاد[١].

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾

[التوبة: ١٠٣]

إنّ الفكرة الأساسية وراء الزكاة بشكل عام لا تُعدّ جديدة في عالم الدين، وهي تحظىٰ بالتشجيع الأخلاقي في كل المجتمعات تقريبًا. بل إنها لفظة موجودة قبل الإسلام، ومعروفة للعرب[٢]. وحتىٰ في المجال العلماني للرعاية المنظمة، فكرة الزكاة ليست طفرة لم يسبق لها مثيل. تقريبًا، هي تشبه فكرة إلزام النبلاء بفعل الخير noblesse oblige[٣]. بيد أنّ الزكاة تختلف إلىٰ حد كبير في ثلاثة جوانب رئيسية. أولًا، تستمد الزكاة حكمتها من الوحي الإلهي؛ ثانيًا، الزكاة فريضة إلزامية، لأنها ركن من أركان الدين؛ وثالثًا، منفعة الزكاة الإجمالية متنوعة وبعيدة المدىٰ[٤].

---

(١) هنا يكشف مايكل بارينتي عن بعض التداعيات السلبية للاقتصاد الرأسمالي: «تتم سرقة كميات هائلة من المال من الشعب الأمريكي من قبل مؤسسات الأعمال الكبرىٰ عبر الأجور الضئيلة، وتحديد الأسعار، وعمليات التمويل الملتوية، وقيم التأمين المبالغ فيها، وأساليب المبيعات المضللة، وغير ذلك من الممارسات الغامضة». (Parenti, M. (1998) America Besieged, City Lights Books, p. 41)

(٢) وهذه إحدىٰ المواضع التي يغلط فيها كثير من المستشرقين الدارسين للإسلام حين يلاحظون أدنىٰ مناسبة بين مفهوم ديني إسلامي ومفهوم جاهلي، كما في مثال شعائر الحج، حيث يندفع بعضهم ليزعم أن الحج عبادة جاهلية ثم يجرّدونه من كيفيته الإسلامية التي قررها الوحي. والعلماء المسلمون واعون بهذه المناسبات ولا يرونها مشكلة. ففي الزكاة مثلًا يقول النووي: «واعلم أن الزكاة لفظة عربية معروفة قبل ورود الشرع مستعملة في أشعارهم، وذلك أكثر من أن يستدل له. قال صاحب الحاوي: وقال داود الظاهري لا أصل لهذا الاسم في اللغة وإنما عرف بالشرع قال صاحب الحاوي، وهذا القول وإن كان فاسدًا فليس الخلاف فيه مؤثرًا في أحكام الزكاة». انظر: المجموع شرح المهذب (٣٢٥/٥)، للنووي.

(٣) من الفرنسية، ومعناها: «فكرة أنّ الأشخاص الذين يتمتعون بمزايا خاصة من الثروة، وما إلىٰ ذلك، ينبغي أن يساعدوا غيرهم ممن ليست لديهم هذه المزايا». (Oxford Advanced Learner's Dictionary, Sixth Edition, Oxford University Press, 2000).

(٤) في القرآن [التوبة: ٦٠]، يتألف المستفيدون من الزكاة من ثمان فئات: الفقراء والمساكين، والعاملون عليها (الموزعون)، والمؤلفة قلوبهم إلىٰ الإسلام، وفي الرقاب (المحتاجون إلىٰ فدية للتحرر من الأسر)، والغارمون، وفي سبيل الله، وابن السبيل.

لعل القارئ يسمح باغتنام هذه الفرصة لنتحدث قليلًا عن الاقتصاد الإسلامي. لنبدأ بالصورة الكبيرة، وهي أنّ النظام الاقتصادي الإسلامي يسعىٰ، ضمن أهم ما يسعىٰ إليه، إلىٰ تحقيق طريق وسط يتفادىٰ الاستبداد الاشتراكي والإفساد الليبرالي الرأسمالي (اعتقد آدم سميث «أنّ الجشع الفردي والحرص علىٰ التملك يُعدّان شرطين لازمين لتحفيز الاقتصاد»[١]). كذلك يلغي الاقتصاد الإسلامي التدابير التمييزية وأسباب الصراع الطبقي التي تعصف بالمجتمعات الأخرىٰ. في الإسلام، لا مكان لأرستقراطيين إقطاعيين يتغذون علىٰ مكاسب البرجوازيين الذين بدورهم يقومون بالتهام الحقوق الأساسية لمعدمي البروليتاريا. كذلك يُعرض الإسلام عن الممارسات الرأسمالية الخاطئة مثل الاحتكار، وأسعار الفائدة الفاحشة (رغم أن جميع أشكال الفوائد (الربا) محرمة في الإسلام)[٢]، والتهريب، والانتهازية التجارية. في كتابه: الأيديولوجيا السياسية Political Ideology، كتب أندرو هيوود:

> «من خلال اتخاذ طريق وسط بين الرأسمالية والاشتراكية، فإنّ الإسلام يدعم نظام الملكية الخاصة، ويُحرم الربا أو الاستغلال للتربح، ويحض علىٰ مبادئ العدالة الاجتماعية والإنفاق الخيري، والتعاون»[٣].

---

(١) عبارته الشهيرة: «إن مصدر تشوفنا إلىٰ وجبة عشائنا ليس من إحسان الجزار، وصانع الخمر، أو الخباز، وإنما من مراعاة هؤلاء لمصالحهم الشخصية. نحن لا نقصدهم لإنسانيتهم وإنما لأثَرَتِهِم، ولا نُحدّثهم عن ضروراتنا وإنما عن مكاسبهم. لا أحد سوىٰ المتسول يختار أن يعتمد كليًا علىٰ إحسان بني قومه». انظر:

Smith, A. (1937) The Wealth of Nations, The Modern Library, Random House, p. 14.

وانظر أيضًا: Hilton, M. (2004) The Legacy of Luxury: Moralities of Consumption Since the 18th Century, Journal of Consumer Culture; 4; p. 102.

(٢) يحرم القرآن الكريم والسنة النبوية تمامًا الربا (الفوائد). وفي المجتمع الذي تنتشر فيه الفائدة علىٰ نطاق واسع، فإنّ الثروة تنتقل من الفقراء إلىٰ الأغنياء. فالزيادة في الفائدة تتحقق علىٰ حساب المقترض، الذي يتحمل باستمرار زيادة غير عادلة في كل مرة يتخلف فيها عن السداد.

(3) Heywood, A. (2003) Political Ideology, Palgrave, (edit.) p. 142, 306.

ولتقدير موقف الإسلام في هذه الجزئية، بإمكاننا الإشارة إلىٰ الفجوة الاجتماعية الواسعة بين الأغنياء والفقراء بفعل جشع أباطرة الرأسمالية. ففي الأزمة المالية العالمية الأخيرة (٢٠٠٧-٢٠٠٨م)، اضطرت الدول الرأسمالية إلىٰ التخفيض بشكل كبير من أسعار الفائدة الفلكية التي طالما أثقلت كاهل الطبقة المتوسطة وسحقت الفقراء إلىٰ هامش عدم الكفاية. في ظل الديمقراطية الرأسمالية الليبرالية، يُعدّ الأغنياء فقط المالكين الوحيدين للثروة -وليس الله- والمحتاجون لا حق لهم في أي شيء من تلك الثروة. مع مرور الوقت، تجتمع الثروة في أيدي النخب الأنانية بينما لا تظل بقية المجتمع مدينة للنخب فحسب، وإنما تظل أيضًا مكبلة ومرهونة بمصالح الأغنياء طويلة الأمد. إن مشكلات الربا تتجاوز فساد الاقتصاد إلىٰ تعبيد الأحرار من عامة الناس لسادة المال وأرباب الثروة، لدرجة أن المصالح الاجتماعية العظيمة المترتبة علىٰ فريضة الزكاة يمكن أن تفقد قيمتها. ولذلك لاحظ فيلسوف التاريخ الكبير جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤م)، حين حلل إحدىٰ فقرات أرسطو في كتابه: «في السياسة»[١]، أن الناس يفقدون حريتهم حين «يغرقون في بحر من الربا»، وأنهم حين يعجزون عن السداد فإن المقرضين في موقع يمكنهم، كما يقول فيكو، من جعل الناس «يمضون حياتهم في السجون الخاصة لضمان أداء ما عليهم بالعمل الشاق . . . وكأنهم أتعس العبيد»[٢].

قبل قرون من تقديم آدم سميث لأخلاقيات الرأسمالية في كتابه: «ثروة الأمم»، «طرح القرآن، مُكمّلًا بالحديث»، يقول هوستن سميث، «تدابير كسرت حواجز الطبقية الاقتصادية وقللت بشكل كبير من مظالم الجماعات ذات المصالح الخاصة». وأوضح سميث أيضًا أن:

> «النموذج الذي يمثل الاقتصاد الإسلامي هو نموذج الدورة الدموية في جسم الإنسان. إنّ الصحة تتطلب أن

---

(١) وهي الفقرة التي أقسم فيها النبلاء أن يتخذوا طبقة «البليبسيين»، أي الأحرار من عامة الناس، أعداء. تشمل طبقة البليبسيين معظم أصحاب المحال والحرف والعاملين المهرة أو غير المهرة.

(2) Vico, G. (1948) The New Science. Translated From the Third Edition (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Cornell University Press, New York, p. 74.

يتدفق الدم بحرية وبقوة؛ والتباطؤ يمكن أن يسبب المرض، وجلطات الدم والموت بعد ذلك. وهذا المثل لا يختلف عن الأمة أو الدولة، التي تحل فيها الثروة محل الدم باعتبارها المادة الواهبة للحياة»[1].

في الإسلام، يتم التعامل مع أفراد المجتمع علىٰ قدم المساواة من خلال الاستفادة من نظام للإقراض بلا فوائد. ويستند المنطق في ذلك علىٰ المبدأ الإسلامي بأنه لا يُسمح لأحد أن يستفيد علىٰ حساب مصلحة آخر؛ وبعبارة أخرىٰ، فإنّ الدوافع الاقتصادية ينبغي أن تنبعث دائمًا من سياسة قائمة علىٰ ربح الطرفين قدر الإمكان. بالنظر في هذه الاعتبارات، وغيرها مما لم يُذكر بسبب المساحة، لا ينبغي أن نفاجأ من دعوة بعض خبراء الاقتصاد المرموقين إلىٰ ضرورة «إعادة بناء الاقتصاد العالمي بالكامل»[2]. وبهذه المناسبة، نرىٰ أن فكرة «الطريق الثالث»[3] في الإصلاح التنموي والاقتصادي تقترب من الروح الإسلامية في تدبير السوق، وهو طريق يتحاشىٰ فرض التغيير علىٰ المجتمع من أعلىٰ كما أنه لا يُسلِم المجتمع لتقلبات الأسواق غير الثابتة، وإنما يحقق التغيير المنشود عبر التفاوض بين الدولة والتابعين لها (أو أفرادها) علىٰ كافة المستويات المؤسسية والفردية المؤثرة. كما تنبغي الإشارة إلىٰ أن اتجاه «الطريق الثالث» متوافق بشكل كبير مع النموذج الإسلامي «من حيث دعوته الواضحة للمساءلة السياسية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية»[4]. وهي فرصة سانحة للتكهن بقدرة النظام الاقتصادي الإسلامي علىٰ إحداث نقطة تحوُّل جذرية في طبيعة الاقتصاد العالمي، خاصة مع قدرة هذا النظام علىٰ تأمين وتعميم التوازن الذي طال انتظاره بين كل من حرية السوق، والاحتياجات الاجتماعية، والنمو الاقتصادي.

---

(1) Smith, H. (2001) Islam: A Concise Introduction, HarperCollins, p. 59-60.

(2) Chang, H.(2011) 23 Things They Don't Tell You About Capitalism. Penguine, p. 252.

(٣) الطريق الثالث فلسفة سياسية قادها حزب العمال الجديد وجرىٰ تفضيلها من قبل القادة الديمقراطيين الوسطيين، وهي فلسفة تدعو إلىٰ الإبقاء علىٰ القيم الاشتراكية وفي الوقت نفسه تشجيع سياسة السوق لزيادة الثروة وتقليل التفاوت بين الناس. انظر: Giddens, A. and Sutton, P. (2013) Sociology. Polity Press, p. 1073.

(4) Chapra, M. (2000) Is It Necessary to Have Islamic Economics? Journal of Socio-Economics; 29, p. 21-37.

[٤] الصيام: صبرٌ نبيل:

الركن الرابع هو صوم شهر رمضان. والأطفال والأمهات المرضعات، والحائض، والمسافر، والمجانين، والمرضىٰ مُعفَون من الصيام. في هذا الشهر، يجب علىٰ المسلم البالغ الامتناع عن الشرب والأكل والجماع من الفجر وحتىٰ غروب الشمس. لكن المغزىٰ الأخلاقي من الصوم هو الامتناع عن الأفعال والكلمات والأفكار السيئة، والاستزادة من الأفعال المحمودة مثل الصدقة، وإحسان المعاملة والكرم والصبر والصفح. وعند القيام به طاعةً لله، فإنّ الصوم يصبح وسيلة عملية لتحرير النفس من أغلال الشهوة. وهو يعلم المرء أن يكون صادقًا مع نفسه ووفيًا لمعتقداته(١).

الصوم أيضًا فرصة للتفكر في المحرومين، وتذكير النفس بنعم الله التي تمر عادة دون تقدير في أوقات الرفاهية والسراء. وعندما يقوم المسلمون في جميع أنحاء العالم بالصيام، فإنهم يقومون بشكل سنوي بوضع هدف مشترك يعمل علىٰ تجديد العلاقات البالية. ومن الناحية الصحية، يمكن للفرد تحويل نظامه الغذائي إلىٰ نظام أقل إرهاقًا لجهازه الهضمي(٢).

أيضًا من خلال الصيام، يتعلم المسلمين كيفية النضال ضد قوىٰ الشر داخل نفوسهم، وفي المجتمع من حولهم، وفي العالم بأسره. ولتلخيص جميع النعم المعنوية والروحية المصاحبة لشهر رمضان، يمكن للمرء أن يقول أن رمضان يمنح هبة التقوىٰ. والتقوىٰ هي المحصلة النهائية للعبادة، وهي الأعظم من بين جميع الفضائل في الرؤية الإسلامية للأمور. وهي تعني مراقبة الله وخشيته والخوف منه وتعظيمه؛ وهي تدل علىٰ الخضوع لله والالتزام الصادق بكل ما هو من الخير ورفض كل ما هو من الشر(٣).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

---

(1) Khouj, A. (1994) Islam: Its Meaning, Objectives, and Legislative System, p.31.

(٢) المصدر السابق، ٣١.

(3) Siddiqi, M., 'Fasting in Ramadan: Lessons & Moralities'. في www.Islamonline/English/Ramadan/Heart_Softening/Reflections//12.shtml

الدخول في: ٦-٨-٢٠٠٩م.

[٥] الحج: هجرة إلىٰ الله:

الركن الخامس من أركان الإسلام هو الحج إلىٰ أرض مكة مرة واحدة في العمر. والحج بمعنىٰ من المعاني هو رحلة أو هجرة إلىٰ الله. في هذه المناسبة، يقف المسلمون من جميع أنحاء العالم متواضعين أمام ربهم، سائلين المغفرة، وطالبين لرحمته الواسعة. وعندما تكون لجميع الحجاج قضية مشتركة مع بعضهم من خلال وحدة الشعائر والمشاعر، فإنهم يحظون بتجربة حالة مكثفة من المساواة، خالية من الشوفينية الثقافية والعنصرية و«الحافز للشعور بالتفوق علىٰ المسلمين في كل مكان والبعد عنهم»[١]. في هذا الصدد لاحظ المؤرخ أرنولد توينبي أن «انقراض الوعي بالعنصر الإثني، كما يحدث بين المسلمين، هو واحد من الإنجازات البارزة للإسلام»، مشددًا علىٰ أنه «في العالم المعاصر، هناك حاجة ملحة لنشر هذه الفضيلة الإسلامية»[٢].

في هذا الاجتماع العالمي، يفصل المسلمون أنفسهم بشكل مؤقت عن المظاهر الدنيوية المعتادة. فالحجاج الذكور يغطون أجسادهم جزئيًا بأغطية بيضاء، وعلىٰ الجنسين التوقف عن جميع أنواع الحلاقة، والامتناع عن الجماع، وقص أظافرهم، والتطيُّب، أو تغيير الملابس المحددة. يرمز هذا الامتناع عن الكماليات المعتادة إلىٰ إشعار الإنسان «بكونه روحًا متجردة أمام الله وحده»[٣]. ومع اقتراب الحج من نهايته، فإنّ مشاعر البهجة لا يمكن إخفاؤها، ويغادر الحجاج إلىٰ بلادهم، حاملين معهم واحدة من أعز ذكرياتهم.

المرتبة الثانية: الإيمان

خلص زيغمونت باومان، وفقًا لعدد من الدراسات، إلىٰ «أن أغلبنا سيجد حياة بلا إيمان حياة يصعب احتمالها»[٤]. هذا صحيح. نحن كائنات تعيش علىٰ

(1) Lang, J. (1997) Even Angels Ask, Amana publications, United States, p. 190.

(2) Toynbee, A. (1948) Civilization on Trial, New York, 1948, p.205

(3) Ahmed, K. (1988) Islam: Its Meaning and Message, The Islamic Foundation, UK, p. 23.

(4) Bauman, Z. and Obirek, S. (2015) Of God and Man. Polity Press, p. 94

الإيمان أكثر مما تعيش علىٰ المنطق وقد أثبت الإيمان كفاءته أكثر من المنطق في إضفاء المعنىٰ علىٰ مسيرة السعي البشري. وفقًا لولسون، «يتحتَّم علىٰ الإنسان أن يؤمن بحقائق تتجاوز ضآلته الخاصة به، وخارج تفاهات الحياة اليومية، إن كان سيقوم بشيء يستحق العناء»[1]، وبالنسبة لموران، «يحيط العالم الروحاني بالبشر، مشكلًا جزءًا منهم، وبدونه قد لا يُنجز أي شيء إنساني»[2].

يشير مفهوم الإيمان في الإسلام إلىٰ معنيين: أحدهما عام والآخر خاص. أما المعنىٰ العام فيتعلق بالاعتقاد والإقرار؛ أي الفعل العام للإيمان بالله ورسالاته. ويضم التعريف المحدد ستة أركان أوضحها النبي محمد ﷺ علىٰ النحو التالي؛ الإيمان:

(١) بالله؛

(٢) وملائكته؛

(٣) وكتبه؛

(٤) ورسله؛

(٥) واليوم الآخر؛

(٦) وبالقدر، خيره وشره[3].

[١] الإيمان بالله:

يخبرنا القرآن عن تعنُّت بني إسرائيل حين سألوا موسىٰ أن يريهم الله جهرة[4]، كما يصف المطالبين برؤيته من كفار قريش بأنهم قوم لا يرجون لقاءه، وأنهم بمطالبتهم تلك ﴿ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١]. ما الدرس الذي يرشد إليه القرآن هنا؟ في مقال: «الوثنية المعرفية والاحتجاب الإلهي»، جادل الفيلسوف بول موسر علىٰ نحو واقعي بأننا «لا نملك حق المطالبة بدليل علىٰ الله من شأنه ألَّا يحملنا علىٰ التحوُّل الطوعي إلىٰ التعرُّف عليه؛ وعليه

(1) Wilson, C. (1971) The Occult: A History, Random House, (digital ed.), p. 16

(٢) إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ترجمة د. هناء صبحي، كلمة، ٢٠٠٩م، ص٥٧.

(٣) مسلم، رقم ٩٣.

(٤) [النساء: ١٥٣].

فإن احتجاب الله عن الباحث الغافل، أو غير المكترث، لا يمكن احتسابه ضد حقيقة وجوده»[1]. حقًا، تتمثل واحدة من أسمىٰ الحكم الإلهية هنا في إتاحة الفرصة الكافية للإنسان أن يختار طوعًا، لا قهرًا أو كرهًا، قرار الإيمان بالله، والذي يُعد أخطر وأهم قرار يمكن أن يتخذه إنسان علىٰ الإطلاق؛ وكما قال سورين كيركيغارد: «أن نختار الله هو حتمًا أعلىٰ وأحزم قرار يمكننا اتخاذه»[2].

إن في إجابة المتعنتين إلىٰ طلبهم تعطيل لفكرة الإيمان التي تدور حولها قصة الوجود الإنساني، وعبث شامل بماضي وحاضر ومستقبل الكون الذي هيأه الله لاحتضان فصولها من أولها لآخرها. من أجل ذلك اقتضت الحكمة ألا تكون جميع الحجج علىٰ درجة من الظهور بحيث يستوي إيمان من آمن بالله في هذه الحياة مع إيمان من آمن به في الآخرة حين ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ [الأنعام: ١٥٨]. يقول العالم الإسلامي الفذ عبد الرحمن المعلمي حول هذه الفكرة:

> «لم يجعل الله سبحانه حجج الحق بغاية الظهور؛ لأنها لو كانت كذلك لكانت معرفتها سهلة، ولكان الخلق كالمجبورين علىٰ قبولها، ألا ترىٰ أن ألد الخصوم إذا اتفق أن تقام عليه حجة بغاية الظهور لم يسعه إلا التسليم. ومثل هذا التسليم لا يعد فضيلة. وكذلك معرفة ما لا صعوبة في معرفته البتة. والمطلوب من الخلق أن يعرفوا الحق معرفة تكون كمالًا لهم»[3].

وقال أيضًا:

> «والحكمة التي اقتضت الخلقَ والتكليفَ اقتضت أن لا تكون حجج الحق في أقصىٰ غاية الوضوح؛ لأنه يفوت

---

(1) Moser, P. (2002) Cognitive Idolatry and Divine Hiding. In Howard-Snyder, D. and Moser, P. (Eds.) Divine Hiddenness: New Essays. Cambridge University Press, p. 127.

(2) Kierkegaard, S. (2010) Spiritual Writings. Translated and selected by George Pattison, Harper Perennial, p. 174

(٣) آثار عبد الرحمن بن يحيىٰ المعلّمي اليماني. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ج١٩، ص١٠.

بذلك الابتلاء والاختبار، وبفواته يفوت مقصود الخلق والتكليف»[1].

يقول بعض دارسي الأديان أن رغبة الإنسان في البحث عن الإله ناشئة عن شعور غامر بنعمة وجوده، فهو يبحث عن الذي أوجده ليُخلِص له كامل شُكره. من ناحية أخرىٰ، يملأ الإيمان بالله بالنسبة للخبرة البشرية فراغًا لا نهائيًا في النفس؛ ناهيك عن أنه يفسر، علىٰ نحو لا تفعله أي فكرة أخرىٰ، كل الألغاز الأخلاقية والوجودية المحيرة أثناء فترة لبثه القصير في هذا العالم. بهذا الاعتبار، ليس الإيمان بالخالق «حاجة وجدانية» فحسب[2]، وإنما هو «الحاجة المعرفية» الوحيدة القادرة علىٰ تفسير مشهد الحياة كما يبدو من منظور إنساني خالص؛ أو بتعبير إيمانويل كانط، الحاجة المعرفية الوحيدة القادرة علىٰ نقلنا من «المشروط» إلىٰ «اللَّامشروط» الذي لا «لماذا» بعده[3].

يبدو أن هناك إحساس عالمي بصحة المقولة المأثورة عن إيفان كارامازوف، في رائعة دوستويفسكي: «الإخوة كارامازوف»، أنه متىٰ اعتُقِد عدم وجود الإله فإن كل شيء سيكون مباحًا. ورغم المحاولات المستميتة لبعض الفلاسفة لتبرئة هذه المقولة من تبعاتها المدمرة، إلا أن جان بول سارتر، فيلسوف الوجودية المعروف، كان متصالحًا مع الحقيقة حين علّق قائلًا:

> «وقد كتب دوستويفسكي: «إذا كان الله غير موجود، يصبح كل شيء مباحًا». وهنا تكمن نقطة بدء الوجودية. وفعلًا، يكون كل شيء مباحًا إن لم يكن الله موجودًا، وبالتالي يكون الإنسان مهملًا[4]، لأنه لا يجد ما يمكن الانشداد إليه لا من داخل ذاته ولا من خارجها. إنه لا يجد في البدء أي عذر ... وإذا افترضنا من جهة

(١) المصدر السابق: ج١٩، ص١٠١.

(٢) وأبعد من ذلك الفكرة الواهية أن الإيمان بالله -لاسيما مفهوم الإله كما يقدمه الإسلام- طاقة باطنية عمياء، تبحث عن ملاذ في الشعور الأبوي (البطريركي) -وفقًا لفرويد- الذي توفره فكرة الإله.

(٣) انظر: Kant. I. (2007) Critique of Pure Reason. Translated by Marcus Weigelt, based on the translation of Max Muller. Penguin Classics, p. 495.

(٤) ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]. قال الصحابي العظيم ابن عباس معلقًا علىٰ معنىٰ «سدىٰ» في هذه الآية: أي هَمَلًا.

أخرىٰ، أن الله غير موجود، فإننا لن نجد أمامنا قيمًا أو أوامر تشرّع تصرفاتنا»[1].

ويشير المؤرخ العربي المطهّر بن طاهر المقدسي (ت ٩٦٦م)، قبل دوستويفسكي وسارتر بقرون، إلىٰ التبعات المكلفة للقرار الإلحادي، وفي مقدمتها الذوبان التام لوازع الأخلاق وخروج القيم عن زمام السيطرة. فبعد أن أتىٰ المقدسي علىٰ ذكر «الملاحدة والدهرية والزنادقة والمهملة»، ووصفهم بأنهم «أقل الناس عددًا، وأفيَلَهم رأيًا، وأشرهم حالًا، وأوضعهم منزلة»، وذكر أن المنتسب إليهم هو من «لا يرىٰ لنفسه صانعًا، ولأفعاله مراقبًا، ولا له علىٰ إحسانه وإساءته مثيبًا ولا معاقبًا، ولا بعد الموت والبِلىٰ نشورًا وحياة»، بعد هذا كله تساءل علىٰ نحو صحيح: «ما الذي يمنع مَنْ هذا نحلته وعقيدته من ركوب الفواحش، وإتيان المآثم، وانتهاك المحارم، والإسراف في المظالم، والتهور في الفساد، والخوض في الباطل، وقلة المبالاة بموجب العقل»؛ ثم تساءل بحق: «هل يجوز توهُّم بقاء الخلق وقوام العيش مع هذه العقيدة؟!»[2].

قبل المضي قدمًا في توضيح هذا الركن، هناك فكرة لا بد أن نزيل الغموض عنها لتوقف أفكار أخرىٰ مهمة عليها، وهي أن الشعور بالافتقار إلىٰ الخالق متقدم علىٰ الرغبة في الاستدلال عليه: بمعنىٰ أنه لا بد من أسبقية دافع نفسي متجذر يجر المرء إلىٰ عملية الاستدلال. لذلك لم يكن تأسيس علم الكلام -المعرّف بأنه علم الدفاع العقلي عن العقائد الإسلامية- في جملته مبادرة عقلية خالصة، وإنما استجابة أو ردة فعل للهجوم الذي تعرضت له العقائد الإسلامية. ولا شك أن الإسلام بطبيعته مُيَسّرٌ لعملية الدفاع عنه، لأنه أكثر الأديان عقلانية، كما شهد سبينوزا وكانط وكارلايل وتوينبي وآخرون، وكما يُفهم من معالجة آرمسترونج وتشيتيك وجيلنر وغيرهم. إن هذه القابلية، ضمن عوامل أخرىٰ، تجعل الركون إلىٰ المنطق وعلم الكلام إجراءً تكميليًا، إن لم نقل فائضًا عن الحاجة، بحيث يصبح الاستدلال العقلي علىٰ صحة أهم

---

(١) الوجودية منزع إنساني، جان بول سارتر، دار التنوير، ٢٠١٢م، ص٤٢.

(٢) كتاب البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ج٤، ص٣.

ركن من أركان الإسلام: الإيمان بالله[1]، حاصلًا بأقل مما يشترطه أغلب المتكلمين تارة، وبأوسع مما تقتصر عليه الممارسة الكلامية تارة[2].

يوجز ابن بزيزة التونسي، رغم تبنّيه الطرق الكلامية في المباحث الإلهية، المعنى السابق -أي تقدُّم الحاجة (وبالتالي الإرادة) على الاستدلال- في لفتة قيّمة فيقول: «لأن كل مراد معلوم، وليس كل معلوم مرادًا. وإنما لزم من ضرورة كون الشيء مرادًا أن يكون معلومًا مشعورًا به، لأن الإرادة طلب نفساني وما لا شعور للنفس به لا تطلبه البتة»[3].

ويقرر هذا الاتجاه في أوسع معانيه أبو الفتح الشهرستاني (١٠٨٦-١١٥٨م)، العالم الإسلامي الخبير بمقارنة الأديان، ويعتقد أنه أبلغ في الدلالة من الطريقة الكلامية المتمثلة في محاولة إثبات وجود الخالق بواسطة الحوادث وإمكان الممكنات، وحجته في ذلك -كما يُفهم من سياق حديثه- أن شعور المرء القهري بالافتقار الذاتي يجمع إلىٰ طريقة المتكلمين الوعي الشخصي العميق بموقع النفس في خريطة الوجود. فـ«ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان»، هو بالنسبة للشهرستاني:

> «دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلىٰ مدبر هو منتهىٰ الحاجات، فيُرغب إليه ولا يُرغب عنه، ويُستغنىٰ به ولا يُستغنىٰ عنه، ويُتوجه إليه ولا يُعرض عنه، ويُفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإن احتياج نفسه

---

(١) في شرحه لقول النبي ﷺ: **«أن تؤمن بالله»**، جعل محمد بن عثيمين «الإيمان بوجود الله» أحد المعاني الأساسية المقصودة باللفظ. انظر: القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ج٢، ص٤٠٩.

(٢) يكفي أن ندرك أن النزاع بين بعض المتكلمين منذ مئات السنين إلىٰ اليوم لم يتوقف حول أول واجب (معرفة الله؟) علىٰ المكلف، وحول ما إذا كان نفس هذا الواجب واجب بالعقل فقط أم بغيره أم به وبغيره.

(٣) انظر: الإسعاد في شرح الإرشاد المشتمل على قواعد الاعتقاد، ابن بزيزة التونسي، تحقيق/ د. عبدالرزاق بسرور، ود. عماد السهيلي، دار الضياء، ص٨٦.

أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلىٰ الواجب، والحادث إلىٰ المحدث، وعن هذا كانت تعريفاته الخلق سبحانه في هذا التنزيل علىٰ هذا المنهاج ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]، ﴿مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ﴾ [الأنعام: ٦٣]، ﴿وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٦٤]، ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل: ٦٤]؛ وعن هذا قال النبي ﷺ: «**خلق اللّٰه تعالىٰ الخلق علىٰ معرفته فاحتالهم الشيطان عنها**»[1].

وحول الإخفاق في الاعتراف بهذه الضرورة، لا يرجع الأمر إلىٰ انتفاء الشعور بقدر ما يرجع إلىٰ الوقوع تحت وهم الاستغناء: «فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاحتيال من الشياطين هو تسويله الاستغناء ونفي الاحتياج»[2].

في معرض نقد النقد الموجّه للأدلة المشهورة علىٰ وجود الله، يرىٰ هيجل أنه لا ينبغي إهمال هذه الأدلة بحجة أن الزمن قد تجاوزها، وأكد أن فيها ما يستحق التأمل عن كثب. لكن النقطة الأهم في هذا السياق ليست إشارة هيجل إلىٰ هذه الأدلة بحد ذاتها وإنما إلىٰ سبب اهتمام الإنسان بإيجاد أدلة من هذا النوع -أو بسلوك «البرهنة» proving كما يُعبّر هيجل- والحرص الدؤوب علىٰ تأسيسها وإحكامها لأقصىٰ ما تأذن به الطاقة البشرية، لإثبات أن الله «ليس شيئًا

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق/ أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، ص٧٥. واللفظ الذي أورده الشهرستاني: «... علىٰ معرفته فاحتالهم الشيطان عنها» هو هكذا في نشرة دار الكتب العلمية، والراجح أنه محرف عن أصل منسوخ، لأنه وقع النقل عن الشهرستاني عند ابن تيمية في «درء التعارض»، هكذا: «... علىٰ معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها». ومع ذلك اللفظ الصحيح المحفوظ للحديث هو: «يقول الله خلقتُ عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرّمت عليهم ما أحللتُ لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا». وانظر: درء التعارض لابن تيمية، تحقيق/ محمد رشاد سالم، ١٩٩١م، ج٣، ص١٣٢.

(٢) المصدر السابق.

ذاتيًا فحسب وإنما موضوعي أيضًا»[1]. في تفسير هذا الميل يحاجج هيجل بأن الإنسان مدفوع بعملية ارتقاء دؤوبة نحو الله، أي أن هناك تطلع ذاتي يساند عملية الاستدلال تلك ويجعلها ممكنة من الأساس، وليس العكس، «رغم التعتيم»، يقول هيجل، «الذي تمارسه أشكال الفكر أحيانًا علىٰ هذه العملية»[2].

حين هاجر اللاهوتي جون هنري نيومان (١٨٠١-١٨٩٠م) من بلدته إلىٰ مراكز العلم في أوروبا، هالته الفوضىٰ الكبيرة التي أدخلتها المقولات الفلسفية والقوالب المنطقية علىٰ مفهوم الإيمان، ومكث فترة طويلة يتأمل المخارج الممكنة من هذا العبث الذي جعل مهمة الإيمان مهمة صورية شكلية تقف عند المعرفة النظرية ولا تتخطاها إلىٰ إحياء العالم الداخلي للنفس البشرية. يذكرنا نيومان بموقف ابن تيمية من تجربة مشابهة دفعته إلىٰ نقد الفلسفة والمنطق نقدًا صارمًا أسفر عن إعادة الاعتبار لمفهوم الفطرة وأصالة التجربة الإيمانية. يشترك نيومان مع ابن تيمية في نظرة أساسية عن الطبيعة البشرية، وهي نظرة ملحة نحتاجها اليوم لمواجهة حالة التنكر المتنامية لمفهوم الطبيعة البشرية في العلوم الاجتماعية/ الإنسانية المعاصرة[3]. يعتقد نيومان أن هنالك نموذجًا فطريًا مشتركًا للطبيعة الانسانية، نستطيع أن نتبينه وسط الاختلافات الشخصية والتفاعلات المختلفة «بحيث يمكن أن يصلح أساسًا للاتفاق علىٰ المعطيات والحقائق العامة التي يؤسس عليها الاستدلال الألوهي»، وبعبارة نيومان نفسه:

«ثمة شخصية أخلاقية معينة، واحدة بعينها، ونسق
من المبادئ الأولىٰ، والمشاعر والأذواق، وطريقة للنظر

---

(١) انــظــر: Hegel, G. W. (2007) Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. 1, Clarendon Press, Oxford, p. 137

(٢) انــظــر: Hegel, G. W. (1988) Lectures on The Philosophy of Religion: The Lectures of 1827 One-Volume Edition, University of California Press, p. 105, 162.

(٣) يُنظر: حوارات «عن الطبيعة الإنسانية»، تقديم: جون راكمان، دار التنوير؛ وهو توثيق للحوار القوي الذي دار بين نعوم تشومسكي وميشيل فوكو، حيث تبنىٰ الأول الأطروحة المؤيدة لوجود حقيقة للطبيعة البشرية، بينما تبنىٰ الثاني الموقف المعاكس. وقد عرضت وناقشت الكتاب السابق في لقاء مرئي مرفوع علىٰ اليوتيوب، ضمن إحدىٰ مبادرات «قرأت لكم»، بعنوان: (مناظرة نعوم تشومسكي وميشيل فوكو)، علىٰ: < https://www.youtube.com/watch?v=ItUoU17etl4 >

> إلىٰ المسألة ومناقشتها -طريقة صورية وسوية وطبيعية- وإلهية، «جهاز للبحث»، أُعطِىٰ لنا لاكتساب الحقيقة الدينية»[1].

وفي توافق كبير مع موقف ابن تيمية، يعتقد نيومان أيضًا أن الحجج الميتافيزيقية وإن كانت مفيدة إلىٰ حد معين إلا أنها ليست كافية أو نهائية في دفع الفرد لاتخاذ قرار الإيمان، فهو، كما يشرح كولنز، «يعترف بما في هذه الأدلة من إقناع»، ولكنه يذكرنا بأنه «في معظم مسائل الحياة التي لا تتحدد عن طريق الاستنباط المجرد، نعتمد علىٰ استدلال لاصوري يعطي بعض النتائج الموثوق بها، وهذا الاستدلال اللاصوري»، كما يشرح كولنز، «ليس نسخة بدائية أو ناقصة من الاستدلال الصوري، ولكنه يصلح في تلك المناطق المعينة التي نحتاج فيها إلىٰ أكثر من القواعد الصورية. وهكذا يحتفظ الاستدلال اللاصوري بطبيعته ويصل إلىٰ اليقين علىٰ نحو متميز». ولذلك من واجب المرء «أن ينعم النظر في البراهين الميتافيزيقية وفي شهادة ضميره الخاص». وأخيرًا، يوضح كولنز في تحليله لموقف نيومان أنه:

> «في حالة بحثنا العادي عن الله، نعول أساسًا علىٰ ضرب لاصوري من الاستدلال. فهذه مسألة تتعلق بالوجود الفعلي لله، ذلك الوجود الذي نجد عليه شاهدًا بوجه خاص في حياة الضمير الأخلاقية العينية»[2].

يُحكىٰ عن بعض العلماء أن معرفة وجوب الإيمان بالله وحرمة الكفر به ممكنة بالعقل فقط. انتقدهم فريق من العلماء بحجة أن العقل، مجردًا عن هداية الوحي، لا يمكن أن يبت في هذه الأمور، وهذا صحيح باعتبار أن الوجوب والحرمة حكمان شرعيان يترتب عليهما ثواب وعقاب، واستحقاق أي منهما

---

(١) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز، ترجمة/ فؤاد زكريا، مكتبة غريب، ١٩٧٣م، ص٤٩١-٤٩٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٩١-٤٩٢؛ ص٥٠٤-٥٠٥.

لا يُعرف بالعقل. لكن الإمام نور الدين الصابوني، كما ينقل العالم الحنفي علاء الدين البخاري، له تعليق آخر، إذ فسَّر المسألة من منظور مختلف ومثير للاهتمام أيضًا. وهو مثير للاهتمام؛ لأنه يحلل إمكان هذه المعرفة العقلية بطريقة فيها شيء من الابتكار والتبصُّر. ويتمثل جزء من هذا الابتكار الحجاجي، كما يبدو لي، في نقل مصطلحي الوجوب والحرمة من حيز المجال التداولي الابستمولوجي الشرعي[1] إلىٰ مجال تداولي أنطولوجي[2]. بعبارة أخرىٰ، كأنه يقول أن وجوب هذه المعرفة وامتناعها مغروسان في بنية الوجود وطبيعة العقل، بحيث أنهما لا يمكن أن يخلوا مما يرجّح جانب الإيمان علىٰ جانب الكفر.

يوضح علاء الدين البخاري موقف الصابوني في هذه المسألة فيقول:

> «ذكر الشيخ الإمام نور الدين الصابوني ﷺ في «الكفاية»[3] أن المراد من وجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه، إذ الثواب والعقاب لا يعرفان إلا بورود السمع، وليس في العقل إمكان الوقوف عليهما، فكيف يحكم باللزوم قبل ورود الشرع؟ لكن المراد من الوجوب أن يثبُت في العقل نوع ترجيح للإيمان بربه، والاعتراف بخالقه، وإضافة وجوده وبقائه إلىٰ إيجاده وإبقائه، و[المراد] من الحرمة أن يثبُت نوع ترجيح للمنع عن الاستغناء عن مالكه واعتراف بالألوهية لغير خالقه، بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان في هذه الأمور بمنزلة واحدة، بل نعقل ضرورةً أن الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مِدحَة، والامتناع عنه يوجب نوع لائِمَة، وإن لم يُعيَّن ذلك؛ يعني يُعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود أو العدم ولا يُعرف أن الجزاء هو الجنة أو النار أو غيرهما؛ وكذا الشكر إظهار النعمة من

---

(١) الابستمولوجي الشرعي، أي المعرفي مأخوذًا من تعليم الوحي.

(٢) الانطولوجي، أي المتعلق بالوجود وطبيعته، بما في ذلك طبيعة وجود العقل.

(٣) يعني كتابه: «البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين».

المنعم ومتىٰ عرف أن الكل من الله تعالىٰ يحرم عليه الكفران علىٰ معنىٰ أن عقله يمنعه أن يدعي ذلك لغير الله تعالىٰ»[1].

❁ ❁ ❁

يلزم عن الإيمان بالله:

١- الاعتقاد بأنه الخالق الحق، والقائم علىٰ كل ما سواه.

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾

[يونس: ٣١-٣٢].

٢- الإيمان بأنه الإله الوحيد المستحق للعبادة الخالصة.

﴿وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٤]

٣- الإيمان بأسماء الله وصفاته وفهمها لا وفقًا لحدس الإنسان، وإنما وفقًا للعلم المُبيّن في القرآن والسنة.

وقد تم تناول المكونات المذكورة أعلاه سابقًا في هذا الكتاب. لكنّ يُنصح القارئ فوق ذلك بالنظر في ثلاثة شروط مهمة:

الشرط الأول

يقتضي الإيمان بوجود الله الإيمان بعلوه. ويُعبَّر عن هذا الأمر في العديد من الآيات نستشهد باثنتين منها هنا:

﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨].

وتبدأ السورة السابعة والثمانون من القرآن بقوله تعالىٰ:

﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلىٰ: ١].

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٤، ص٣٢٤-٣٢٥.

الشرط الثاني

العبادة الصحيحة هي التي أقرها النبي ﷺ. والمرء مأمور بعبادة الله كما علمه النبي صلوات الله وسلامه عليه. ويهدف امتثال هذا الشرط إلىٰ استبعاد أي احتمال للمعارضة والتنازع بين المسلمين حول طريقة ومشروعية الأفعال التعبدية، ذلك أن ابتداع فعل من أفعال العبادة ومن ثم تقديسه يُعدّ بمثابة نسبة شيء إلىٰ النبي ﷺ لم يكن قد سمح به. «إن البدع بطبيعتها مثار للشك»، يوضح جوناثان بيركي، «لأنها تمثل خروجًا عن ممارسة النبي محمد وأصحابه»[1]. ولعل ضرب المثال بمقارنة حية يوضح أهمية تأكيد الإسلام علىٰ مقاومة البدع في مهدها، ومن ذلك نهي الإسلام عن موافقة غير المسلمين في أعيادهم ومناسباتهم الدينية. فعن أنس بن مالك ﷺ أنه قال: «قدم رسول الله ﷺ المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: «**ما هذان اليومان؟**»، قالوا: «كنا نلعب فيهما في الجاهلية»، فقال رسول الله ﷺ: «**إن الله قد أبدلكم بهما خيرًا منهما يوم الأضحىٰ ويوم الفطر**»»[2]. قال ابن تيمية في تعليقه علىٰ هذا الحديث: «ولهذا قد يعجز كثير من الملوك والرؤساء عن نقل الناس عن عاداتهم في أعيادهم؛ لقوة مقتضيها من نفوسهم، وتوفر همم الجماهير علىٰ اتخاذها، فلولا قوة المانع من رسول الله ﷺ لكانت باقية، ولو علىٰ وجه ضعيف، فعلم أن المانع القوي منه كان ثابتًا، وكل ما منع منه الرسول منعًا قويًا كان محرمًا؛ إذ لا يعني بالمحرم إلا هذا»[3].

وسوف نعلم حكمة الإرشاد النبوي، وأيضًا صحة استنتاج ابن تيمية حين ننتقل من الإسلام إلىٰ المسيحية ونقارن بين موقفيهما في هذا الموضوع. هنا يذكر الفيلسوف ألان ويلسون واتس، في كتابه: «الخرافة والطقوس في المسيحية»، كيف تعرضت المناسبات الوثنية المقترنة بفصول السنة للتحوير المسيحي حتىٰ

---

(1) Berkey, J. (1993) Traditional Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East, Davidson College, p. 41.

(٢) سنن أبي دواد، رقم: ١١٣٨.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق/ ناصر العقل، دار عالم الكتب - بيروت، ١٩٩٩م، ج١، ص٤٤٨.

أصبح لديهم ما يُعرف بـ «المجيء المسيحي، وعيد ميلاد المسيح، وعيد الظهور الإلهي، والصوم الكبير، أواخر الصوم الكبير، عيد الفصح، وعيد الخمسين»[1].

الشرط الثالث

فيما يتعلق بالإيمان بأسماء الله وصفاته، علىٰ القارئ أن يراعي نقطتين حيويتين:

أ- بعض صفات الله لا يمكن أن تُعلم من خلال العقل. والمعرفة الموثوق بها عن الصفات لا تتأتىٰ إلا من خلال الوحي الصحيح، وحي يجتاز اختبار الزمن ويلبي الاحتياجات العميقة للبشر. إنّ كتابًا واحدًا فقط يحقق هذا التحدي: القرآن. والإخفاق في استيعاب التفاصيل التي تفوق فهمنا، أو التفاصيل غير الضرورية بالنسبة لنا، لا ينبغي أن يزلزل إيماننا بالله. فمثلًا، إذا كان الناس يعرفون رئيس بلادهم، فهل يقلل من أصل هذه المعرفة جهلهم بحجم قدميه، أو لون عينيه، أو شكل إبهامه؟ وكما لخص الأمر الفقيه راشد بن أبي راشد الوليدي (ت ١٢٧٦م)، أحد علماء المغرب الإسلامي، حين سئل عن الشكوك التي تساور الإنسان في فهم هذه المسألة:

> «العقل إنما أثبت لك أن صانعك ذاتٌ قديمة دلّت علىٰ وجودها وقيامها بدلالة الأفعال الحادثة المحكمة، فإذا سألك عن علمك بحقيقة الذات، فرد عليه بأن العلم بحقيقة ذلك مستحيل شرعًا في الدنيا، وقد أعجز الله خلقه عن علم حقيقة ما يُحيي به أجسامهم، وهو الروح، فبأن لا يعلم حقيقة من خلق الروح أعجز وأبعد، ولأنك لا يتعلق علمك إلا بمن شاركك في الحدوث من أبناء جنسك وغيرهم، فكيف تطمع بإدراك حقيقة ذواتهم كالجن والملائكة وغيرهم فكيف تطمع بإدراك حقيقة خالق الاشياء كلها؟ مع عجزك بإدراك حقيقة كثير من المخلوقات، من حيوانات الأرض والبحار والسماوات وجماداتها. ومع

(1) Watts, A. (1960) Myth and Ritual in Christianity, Grove Press, New York, p. 87.

ذلك فإنك تقطع بأنك لا قدرة لك علىٰ اكتساب شيء
بجوارحك أو قلبك إلا ما أقدرك الله عليه»[1].

ب- بالإضافة إلىٰ المعرفة عن طريق الوحي، المعرفة ببعض الصفات ممكنة بالعقل؛ صفات مثل «القدرة»، و«القوة»، والعلم[2]. إن انتظام الكون، مع قابليته للفهم، وقوانين الضبط الدقيقة فيه، وعملها الهادف، كل ذلك يشير إلىٰ خالق قادر عليم. لكن، رغم كل الأدلة الدالة علىٰ خالق بتلك الصفات، حتىٰ إنها لتحمل علىٰ الإيمان كل أولئك الذين يعتقدون أن للوجود معنىٰ أعظم من مجرد ما تراه العين، إلا أن خياري الإيمان والكفر في النهاية مسألة رغبة وإرادة، بيد أنّ ثمة عواقب لكل من الخيارين. فلأولئك الذين آمنوا النعيم الأبدي؛ ولأولئك الذين أعرضوا الهلاك السرمدي.

﴿إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الزمر: ١٥].

[٢] الإيمان بالملائكة:

أخبرنا النبي ﷺ أن الملائكة فئة غيبية من الخلق مخلوقون من نور[3]. وبينما يتمتع البشر بالإرادة الحرة، وفي مقدورهم الاختيار بين الإيمان أو العصيان، فإن الملائكة ليسوا كذلك تمامًا. فوفقًا للقرآن، الملائكة مؤمنون بالطبيعة، مخلوقون علىٰ هيئة تحملهم علىٰ طاعة الله، وتحجزهم عن التنفُّذ من تلقاء أنفسهم:

﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧].

من المنظور الإسلامي، الملائكة ليسوا أساطير منسوجة لإمتاع الخيال البشري، أو كائنات فائضة في مشهد الخلق الإلهي، وينبع الإيمان بهم من اعتقاد

---

(١) المعيار المعرب والجامع المغرب، أحمد بن يحيىٰ الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف/ د. محمد حجي، تونس، ٢٠١٣م، ج١١، ص٢٧٢-٢٧٣.

(2) Al-Ashqar, U. (2000) Belief in Allah in the Light of the Quran and the Sunnah. IIPH, p. 257.

(٣) مسلم، رقم ٧٤٢٠.

المسلمين بحقيقة القرآن، وبصدق النبي محمد ﷺ. ولكي ينكر أحد أركان الإيمان، بل وأيًا من المبادئ الأساسية للإسلام، فإنّه لا بد أن يشكك أولًا في نزاهة النبي أو يتهم الأجيال السابقة بالتزوير واسع النطاق، أو بالجهل المحض، أو بكليهما. وهذا يعني أن كل هذا الصرح الهائل الذي ترتبط شبكة معتقداته بعضها ببعض، سيتعين نقضه؛ وليس ثمة امرؤ عاقل يريد أن يضع نفسه في مثل هذا الموقف بلا سلطان.

كشأن جميع الأشياء المنتمية إلىٰ الغيب، لا يمكن استنتاج حقيقة الملائكة بالعقل البشري المجرد. ومن المنظور الإسلامي، ليس البشر وحدهم في هذا الكون، بل هم محاطون بفئة من الحقائق الغيبية غير المشاهدة. والملائكة ينتمون إلىٰ هذه الفئة، ويؤدون أدوارًا متعددة تؤثر بشكل مباشر في عالم البشر. وقبل المضي قدمًا، تجدر الإشارة إلىٰ أن الغيبيات عمومًا مكون جوهري للدين[1]، لا نتردد أو نخجل من إثبات هذا، لأن المشكلة ليست في مبدأ الغيب، وإنما في ثلاثة أمور: مدىٰ صدق المبلّغ عن الله بشأن الغيبيات، والثاني مدىٰ اختلال الكفاءة التفسيرية لنموذج غيبي دون آخر، والثالث هو مدىٰ القدرة علىٰ التمييز بين محارات العقول ومحالاتها.

وبخصوص النقطة الثانية، يمكن إرجاع الانتفاضة العصرية المتطرفة ضد التفسير الغيبي إلى مكون «إنساني» عتيق قام المنطق الوضعي والفلسفة الطبيعية/ العلموية بتحجيمه ومحاصرته، ألا وهو اتساع «المنطق التفسيري» لدى الإنسان منذ قديم الزمان، على النحو الذي قرره الأنثروبولوجي يوليوس ليبس حين عقد مقارنة بين نطاقين مختلفين لمفهوم السببية. في هذا يقول ليبس: «في تصورنا أن العلاقة بين السبب والنتيجة هي محصلة تفكيرنا المنطقي الخاص والقائم على أساس معرفتنا في مجال العلوم الطبيعية؛ وفي تصور الشعوب البدائية أيضًا فان

---

(١) يؤكد عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية إدوارد إيفانز بريتشارد وغيره علىٰ صفة جوهرية -وإن لم تكن شاملة- للدين عمومًا، وهي اتصال بعض معتقداته «بأشياء لا يمكن إدراكها مباشرة بالحواس، أو الإحاطة بها إحاطة كاملة بالعقل». انظر: Theories of Primitive Religion، ١٩٦٥م، ص١٠٨.

السبب والنتيجة غير محصورين ضمن المجال الضيق للعالم المرئي، بل هما مشروطان بقوى وظواهر العالم غير المرئي»[١].

ولو أردنا إيجاز تعنّت العلم -«العلم الجاهل» كما وصفه رينيه جينو بكل أريحية- تجاه الغيبيات، حتى وإن بدا للعلم أنها قادرة على تقديم رؤى تفسيرية أكمل لأحجيات هذا العالم، فقد لا نجد تشخيصًا أكثر ملاءمة من التشخيص الذي أدلى به الروسي فاديم زيلاند حين كتب:

> «العلم الرسمي، على العموم، وعلى الرغم من جميع إنجازاته وميزاته الراسخة، يميل لكنس وتحطيم كل ما يعارضه وما لا ينسجم مع أطره وقواعده. ولذلك فإنّ العلم الرسمي يلجأ عندما يصطدم مع أشياء وظواهر غير مفهومة، للالتفاف والمراوغة متهمًا خصومه بالشعوذة وبتزوير الحقائق، أو يعمل ببساطة على تجاهل ما هو واضح للعيان، بهدف واحد وحيد ألا وهو أن يبقى محتفظًا بالمركز الأول على منصة الشرف الجرانيتية»[٢].

❁ ❁ ❁

من بين الأدوار العديدة المسندة إلىٰ الملائكة، يذكر القرآن أنهم يحمون البشر[٣]؛ ويسجلون أفعالهم بدقة[٤]، الحسن منها والقبيح؛ ويقومون بأوامر الرحمة[٥]؛ ويبلغون وحي الله إلىٰ الأنبياء والمرسلين[٦]، ويؤثرون في سير

---

(1) Lips, J. (1949) The Origin of Things: A Cultural History of Man, George G. Harrap & Co. Ltd, p. 312..

(٢) ترانسيرفنغ الواقع (٤): إدارة الواقع والتحكم فيه، فاديم زيلاند، ترجمة/ د. إبراهيم استنبولي، دار الفرقد، ٢٠١٨م، ص١٣٨-١٣٩.

(٣) [الطارق: ١٠-١٢].

(٤) [سورة ق: ١٦-١٧].

(٥) [النازعات: ١-٥].

(٦) [البقرة: ٩٧]، [النحل: ٢].

الأحداث بأمر الله لاختبار البشرية[١] [٢]. وإذا ما قصرنا أنفسنا على المعرفة المستقاة من العلم التجريبي فقط، وألغينا ثقتنا بجميع المعارف الغائبة عن الحس، فسيكون من السهل رفض وجود الملائكة، أو أي واقع آخر غير مشاهَد. وربما اكتسب ذلك الرفض مشروعية من الحجة القائلة بأنّ الظواهر الملاحظة لا غير هي الحقيقة بالمصداقية. ولكن إذا حاولنا تطبيق هذا الأسلوب على نطاق أوسع من الحقائق غير القابلة للرصد، فإننا سنواجه مشاكل جمة. مشاكل في العلوم، وفي فهمنا، وفي الطريقة التي نوظف بها أساليبنا البحثية لتفسير الواقع.

يثير مثال الإيمان بالملائكة والغيبيات عمومًا افتقار الإنسان الحديث، أكثر من أي وقت مضى، إلى الاعتراف بإمكان اللامعقول وسعة حدوده، وفي الوقت نفسه إلى «عقل متفتح»، بتعبير موران، يحاور «محارات العقول»، بتعبير ابن تيمية، بدلًا من رفضها:

> «إن عقلًا متفتحًا هو وحده الذي يمكنه ويتعين عليه أن يعترف بوجود اللامعقول (الصدف، مظاهر عدم الانتظام، النقائض، الثغرات المنطقية) ويمكنه أن يشتغل على ما ليس معقولًا، إن العقل المنفتح ليس كبتًا بل هو حوار مع اللامعقول»[٣].

وكتب ابن تيمية حول حدود المعقول:

> «لكن يجب الفرق بين ما يقصر العقل عن دركه وما يعلم العقل استحالته؛ بين ما لا يعلم العقل ثبوته وبين ما يعلم العقل انتفاءه؛ بين محارات العقول ومحالات العقول؛ فإن الرسل صلوات الله عليهم وسلامه قد يخبرون

(١) [البقرة: ١٠٢].

(2) Dirks, J. (2001) The Cross and The Crescent, Amana publications, United States, p. 195.

(٣) من أجل عقل منفتح، إدغار موران، ضمن: العقلانية وانتقاداتها، إعداد وترجمة/ محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤م، ص٣٩.

بمحارات العقول وهو ماتعجز العقول عن معرفته
ولا يخبرون بمحالات العقول وهو ما يعلم العقل
استحالته»[١].

دعونا نأخذ مثالًا قريبًا علىٰ ذلك من سلوك الإلكترونات في ميكانيكا الكم. «فلنفترض أن أحد الإلكترونات وُضع في صندوق طويل يمكنه فيه التنقل ذهابًا وإيابًا»، يقول الفيزيائي تشارلز تاونز، الحائز علىٰ جائزة نوبل الفيزياء والمشارك في اختراع الليزر؛ «إنّ النظرية الفيزيائية تخبرنا الآن بأنه، في ظل ظروف معينة، سيوجد الإلكترون في بعض الأحيان تجاه إحدىٰ نهايتي الصندوق، وأحيانًا أخرىٰ تجاه النهاية الأخرىٰ، ولكن لا يوجد أبدًا في الوسط. إن هذه العبارة تصطدم بشكل سخيف مع فكرة أنّ الإلكترون يتحرك ذهابًا وإيابًا، ومع ذلك معظم علماء الفيزياء اليوم مقتنعون بصحتها تمامًا»[٢].

اليوم، يتعامل العلماء مع العديد من الظواهر غير المرئية وبارتياح كبير، بل ويفترضون إمكانية وجود حياة غير أرضية (ذكية) في مجرتنا[٣]. والدرس هنا هو أن البشر مؤهلون إدراكيًا لاستيعاب أفكار تبدو لاعقلانية (irrational) من منظور الحس المشترك أو الخبرة اليومية، كما أنهم قادرون أيضًا علىٰ مسايرتها دون تردد. ماذا يعني هذا؟ إنه لا يعني أقل من رغبة إنسانية في التحرر من آصار العالم الأدنىٰ. إنه يكشف استعدادًا للإيمان بأكثر مما تقع عليه العين، أو بأكثر

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، المحقق/ مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٦١؛ وانظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق/ علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، ١٩٩٩م، ج٤، ص٣٩١.

(2) Townes, C. (2008) The Convergence between Science and Religion, Universite Interdisciplinaire de Paris, p. 1.

(٣) ينظر: Sagan, C., Horowitz, N. & Murray, B. (1977) Continuing Puzzles about Mars. Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 30, No. 7, p. 21-30; Oro J. (2002) Historical Understanding of Life's Beginning. In Life's Origin: the Beginnings of Biological Evolution, edited by J. William Schopf, University of California Press, p. 38 -39.

مما هو في متناول الحواس عمومًا. إن هذه الظاهرة في خبرة البشر الدينية ليست موجودة عبثًا. فكما أشار ساندر كول وزملاؤه (٢٠١٠م)، في مقال علمي منشور في مجلة Personality and Social Psychology Review، إحدىٰ أهم المجلات العلمية في علم النفس الاجتماعي، ما زالت النظريات التي تنظر إلىٰ الدين باعتباره ناتجًا ثانويًا للتكيفات الإدراكية «تُغفل الأهمية الأكبر لتحدي الدين للتفكير المنطقي . . . فمن خلال التسامي علىٰ المنطق»، يقول كول وزملاؤه، «يمكن للدين أن يقود الناس إلىٰ حقائق لا يمكن الإحاطة بحقيقتها بشكل كامل، بيد أنها مستشعرة ومجربة بشكل عميق»[١]. تستدعي هذه الملاحظة إلىٰ الذهن سطرًا من إصحاح العبرانيين: «وأما الإيمان فهو الثقة بما يُرجىٰ والإيمان بأمور لا تُرىٰ»[٢]. ولاختتام هذا الجزء، فإنّ ما نحتاج إليه في فهمنا للإيمان ليس المذهب الإيمانوي[٣] fideism، وإنما التواضع والاعتراف بأن الجهل سمة بشرية شأنها شأن العلم والمعرفة. وكما يقول أخصائي فيزياء الجسيمات البريطاني جون بولكينجهورن:

> «إننا إذا لم نظهر درجة معينة من التواضع الفكري، فإنّ ثمة دعاوىٰ مضللة وواهية سيتم طرحها. وإذا كنا غير راضين بالتعايش مع الاعتراف بأنّ ثمة ظواهر تتجاوز قدراتنا الحالية علىٰ التفسير، فإننا سنعاني فهمًا أبترَ وناقصًا للواقع»[٤].

---

(1) (Koole, S. L. et al. (2010) Why Religion's Burdens Are Light: From Religiosity to Implicit Self-Regulation; Personality and Social Psychology Review; 14(1) 95 -107).

(٢) الرسالة إلىٰ العبرانيين: ١١:١.

(٣) نظرة تشاؤمية للعقل تشكك في قدرته علىٰ المعرفة بالأمور الإلهية، وتركز بدلًا من ذلك علىٰ التصديق فقط. انظر: Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University Press, 1996, p. 139

(4) Polkinghorne, J. (2000) Faith, Science and Understanding, Yale University Press, p. 119.

ومما يعين علىٰ تحقيق هذا التواضع، الالتفات إلىٰ التوجيه الصائب الذي اقترحه ارنست شوماخر حين قال أنه «لا يحق لنا إذًا الإصرار علىٰ أن شيئًا ما غير موجود، وأنه محض خيال في عقول أناس آخرين، لمجرد أنه استغلق علىٰ فهمنا»[1]. ورغم أننا قد لا نكون قادرين علىٰ فهم طبيعة الحقائق الخارقة لناموس الطبيعة المعهود، إلا أننا سنظل أساسًا مفتقرين للعقل للحكم علىٰ ما إن كانت ظاهرة ما خارج نطاق إدراكنا أم لا. وبعبارة أخرىٰ، لا يسعنا إلا الاعتماد علىٰ العقل في إصدار الأحكام بشأن كل شيء، بما في ذلك حكم عقولنا بعجز عقولنا إزاء قضية ما. وكما كتب مايكل جونز، «حتىٰ عندما يتم الكشف عن الحقيقة بصورة خارقة للطبيعة، فلا يزال العقل مطلوبًا ليتمكن الإنسان من فهمها»[2]. أما كون هذه الأحكام صحيحة أم خاطئة في واقع الأمر فهو شيء آخر، وهو المجال المخصص للوحي باعتبارها موضوعاته التي اختص بالحكم فيها.

(1) Schumacher, E. (1977) A Guide for the Perplexed, Vintage, p. 87

(2) Jones, M. S. (2002) In Defence of Reason in Religion. Journal for the study of Religions and Ideologies, spring: 1, p. 132.

[٣] الإيمان بالقدر:

«حقيقة أني حزين لا تعني أن العالم ليس متوازنًا، وحقيقة أني أوذيت لا تعني أن الله غير عادل، وحقيقة أن حياتي الشخصية قد أظلمت بمأساة لا تعني أنه لا توجد شمس تشرق علىٰ الخلق».

(تشارلز إيتون)(١)

«لا أعتقد أن هناك تفسيرًا «طبيعيًا» مقنعًا لاقتراف الشر؛ يبدو أنه ينتمي إلىٰ مرتبة أخرىٰ غير مرتبة الطبيعة. إنه [التفسير الطبيعي] لا يلبي أي غرض، وله نتائج عكسية سلبية في معظم الحالات».

(لوك فيري)(٢)

الإيمان بالقدر هو إيمان بسلطان الله الكامل علىٰ مجريات العالم، وبكمال علمه المحيط بخلقه. فلا شيء في الماضي، ولا شيء في الحاضر، ولا شيء في المستقبل واقع دون مشيئته أو خارج علمه. هذه خلاصة فكرة الإيمان بالقدر في الإسلام. والإيمان بالقدر، حين يُفهم بشكل صحيح في الإطار السنّي، كفيل بحسم عدد من أكبر المشكلات الوجودية واللاهوتية التي واجهت وما زالت تواجه الإنسان. بدايةً، الإيمان بالقدر ليس تصديقًا أعمىٰ بخضوع الإنسان للمقادير fatalism، وإنما فهم مشتق منطقيًا من الإقرار بربوبية الله الكاملة، وأننا حين نؤمن بالقدر -خيره وشره- فنحن نؤمن بأن تنزيه الله عن الشر باستبعاد القدر يصنع من المشكلات أضعاف ما يمنحنا التنزيه الذي توهمناه من الحلول. ليس أقل هذه المشكلات إضعاف علم الله وقدرته أو إبطالهما بالكلية وإهدار المعنىٰ المستتر في شؤون هذا العالم. وسوف نناقش بالتفصيل عددًا من المشكلات المتعلقة بهذه النقطة بعد قليل ونوفق بين مسائل مهمة يبدو للناظر في الوهلة الأولىٰ أن الجمع بينها مستحيل أو غير مفهوم.

---

(1) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man. The Islamic Texts Society/George Allen and Unwin (Publishers), p. 193.

(2) Ferry, L. (2010) A Brief History of Thought, Harper Perennial, p.245

مسألة أخرىٰ قبل المضي قدمًا للنقطة المذكورة هي مسألة الفائدة المرجوة من الإيمان بالقدر، لا سيما كما هو مؤسس له في الإسلام السنّي. إن الإيمان بالقدر، في حالته المثلىٰ وبصفته فرعًا عن الإيمان بالله ومدلول أسمائه وصفاته، يمنح الإنسان علىٰ نحو لا يمنحه أي اعتقاد آخر علىٰ الإطلاق قوة نفسية هائلة أمام خطوب الحياة وصروف الدهر، في العالمين الطبيعي والإنساني. فحتىٰ الفلسفة الرواقية Stoicism، علىٰ الرغم من اشتهارها بمساعدة الإنسان علىٰ مواجهة محن الحياة بنفس مطمئنة، لا يمكن أن توفر الحد الأدنىٰ من السكينة التي تنفخها عقيدة الإيمان بالقدر في نفس المؤمن. فبالإضافة إلىٰ قصور زخم الفلسفة الرواقية عن ذلك، تمتاز نظرية الإيمان بالقدر في الإسلام بأنها نتيجة لمقدمة تمنحها معقولية ومعنىٰ، وهي، كما أشرنا منذ قليل، الإيمان بالله ومدلول أسمائه وصفاته، خلافًا للفلسفة الرواقية التي لا تستند إلىٰ مقدمة من هذا القبيل وإنما إلىٰ عكسها: الطبيعة العمياء للوجود الذي يجد الإنسان نفسه، بعبارة مشهورة عند الوجوديين، «مقذوفًا فيه» بلا سبب، وهائمًا فيه بلا مدد. بالاعتبارات السابقة، الإيمان بالقدر إيمان بالمعنىٰ، عوضًا عن الفوضىٰ، وإيمان بأن للتفكير والضمير دورًا يؤديانه تجاه هذا المعنىٰ، وهو ما يشرحه الإسلام بشكل واف كما سيأتي، وهذه كما ترىٰ فائدة أخرىٰ غير الأولىٰ، وإن كانت منبثقة منها.

أحيانًا يترجم الاعتقاد الإسلامي في القدر إلىٰ عقيدة الجبر، وهي الاعتقاد بأنّ الحرية وهم، وأنّ الناس لا خيار لديهم، أو لا إمرة لهم علىٰ أنفسهم. تصدىٰ بيل بيكر لتصحيح هذا الفهم الخاطئ في كتابه More in Common than You Think فكتب يقول:

> «إنّ تأكيد الإسلام علىٰ سيادة الله كثيرًا ما يسمىٰ جبرًا وهو أمرٌ غير صحيح. فسيادة الله لا علاقة لها «بالمصير» أو «الصدفة». والإقرار بأنّ الله يعلم كل شيء قبل وقوعه، وأنّ الطريق المحتم علىٰ كل إنسان أن يسلكها مكتوبة بالفعل ومسجلة من قبل الإله، كل ذلك

لا يلغي بأي حال من الأحوال المسؤولية الأخلاقية للاختيار الفردي. إنّ الله يعلم الخيارات التي سوف نختارها ومصيرنا النهائي، لكننا لا نعلم ذلك! لذا، فإنّ الحياة هي حقًا سلسلة من الاختيارات القائمة علىٰ إرادتنا الحرة. وسواءٌ سُمّي ذلك حتمية، أو تقديرًا، أو كالفينية، فإنّ الإنسان سيختار سبيله في الحياة، والله سيكون قد مهد الطريق أو السبيل لنا قبل مولدنا بزمن طويل»[١].

في كتابه: «شفاء العليل»، يحتج ابن القيم بأدلة من القرآن والسنة للتوفيق بين طرفين في الاعتقاد: الحتمية والإرادة الحرة. ووجهة نظره، والتي تمثل في الواقع وجهة نظر المسلمين السنة، تقر بقدرة الله التامة وبتقدير أفعال البشر، ولكنها في الوقت نفسه تبين أنه لا يوجد دليل -لا في الإسلام ولا العقل أو الواقع- يعفي البشر من كونهم مسؤولين عن أفعالهم. إنّ بإمكانهم الاختيار، ولديهم الإرادة، وهم يتمتعون بدرجة كافية من الاستقلالية لينفذوا قراراتهم. وقد أكد علىٰ أنّ الإصرار علىٰ أي من الطرفين أمر لا أساس له، وجادل بأنّ كلا الرأيين يبدوان متناقضين فقط في ظاهرهما[٢].

مستندًا في آرائه علىٰ القرآن والسنة، يوافق ابن القيم أستاذه ابن تيمية علىٰ أنه من أجل فهم جذور المشكلة، فإنّ أحدنا ينبغي أن يميز بين نوعين من الإرادة الإلهية: الإرادة الشرعية والإرادة الكونية[٣]. وسوف نأتي إلىٰ توضيح هذين المفهومين في قسمٍ لاحق. مرة أخرىٰ، ثنائية الحتمية واللاحتمية متكاملة ولا تتجزأ في الفهم السني للقدر. يقول أحمد طارجون كارامصطفىٰ شارحًا

---

(1) Baker, B. (1998) More in Common Than You Think, Defenders Publications, p. 41.

(٢) يُراجع عمومًا: ابن القيم (١٩٩٩) في شفاء العليل، إصدار العبيكان، المملكة العربية السعودية، الرياض. ويُنظر: Perho, I. (2001) Man Chooses his Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on Predestination, Journal of Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. .12 Issue 1 (Jan.), p. 61 - 70.

(٣) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٢/٤١٠-٤١٣).

باختصار: «يبدو موضوع التقدير في شكل تأكيد لا تواني فيه علىٰ القوة العليا والسيادة المطلقة لله، ولكنه يُوازَن بافتراض مساوٍ في القوة للمسؤولية الإنسانية عن العمل الإنساني»(١). ومن وجهة نظر المراقب السوي، يلخص المفكر فضل الرحمن مالك طبيعة العلاقة بين الإرادتين الإلهية والبشرية فيقول: «من غير الممكن إقناع رجل عاقل بأنه ليس في قدرته فعل أي شيء صادر عن إرادته الحرة ولا إقناعه بأنه قادر علىٰ فعل كل شيء يريد فعله، وهو عالم علم اليقين أن أحدًا لا يختار ولادته، علىٰ سبيل المثال»(٢).

والفهم السني للقدر يقع بين طرفين مشكلين: طرف المعتزلة، الذين يرفضون الحتمية بشدةٍ ويؤكدون علىٰ الاستقلالية البشرية المطلقة، وطرف الأشاعرة، الذين ينفون الإرادة الحرة ويجزمون بمبدأ الكسب، والذي هو في الواقع صورة خفية من الجبر مكسوة بقشرة خادعة من الحرية، لا سيما عند الأشاعرة المتأخرين، خلافًا لإمامهم الأول أبي الحسن الأشعري الذي كان يرىٰ أن الإنسان قادر علىٰ تبديل اختياراته والخروج من إرادة إلىٰ أخرىٰ، بينما رأىٰ العديد من الأشاعرة المتأخرين، مثل السنوسي والصفاقسي وغيرهما، أن البشر تخلق قدراتهم فورًا وباستمرار كلما أرادوا الاختيار؛ أي أن اختياراتهم لا ترجع إلىٰ أن الله ركز في الطبيعة البشرية قدرة داخلية ذاتية حقيقية مؤثرة وإنما إلىٰ قدرة تُخلَق في نفس اللحظة مع كل إرادة(٣). وهذا يثير مشكلتين: الأولىٰ هي مشكلة الإرادة نفسها، أهي مخلوقة أيضًا بالمفهوم الأشعري؟ إن كان الأمر كذلك فهذا

---

(١) Karamustafa, A. (2002) Fate. In: Encyclopedia of the Quran, Vol. 2, p.185. Edited by Jane Dammen McAuliffe et al., Brill, Leiden-Boston-Kolon,

(٢) الإحياء والإصلاح في الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٣٦-٣٧.

(٣) هناك توافق لا يمكن إغفاله بين مذهب الكسب ومذهب المناسبة occasionalism الذي تطور لاحقًا في الفلسفة الغربية، لدرجة جعلت الفيلسوف سايمون بلاكبيرن، في كتابه: «معجم أكسفورد للفلسفة»، يعتقد أن مذهب المناسبة يمكن تتبعه إلىٰ ما قبل الفيلسوف اللاهوتي الفرنسي نيكولا مالبرانش بكثير، وبالتعيين إلىٰ المتكلمين المسلمين. وينسب بلاكبيرن إلىٰ أبي حامد الغزالي الفضل في نقله إلىٰ العالم الغربي منذ وقت مبكر. انظر: Blackburn, S. (1996) Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, p.267.

يؤول إلىٰ تجريد أكبر للإنسان من مستوىٰ أساسي من حرية الاختيار. والمشكلة الثانية هي أن الإجابة بالنفي عن السؤال السابق تُنتج فكرة مصادمة لأصول الأشاعرة أنفسهم لأن خلق الله يصبح تابعًا دائمًا لإرادة الإنسان.

من أجل الاعتبارات السابقة وغيرها، كما يحكي ابن القيم، «لم يُثبت هؤلاء من الكسب أمرًا معقولًا، ولهذا يقال محالات الكلام ثلاثة: كسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النظام»[1]. ومما يستحق الذكر أن ديفيد هيوم تصدىٰ أيضًا، فيما يبدو، لمفهوم مُشاكل لمفهوم الكسب[2]، واستنكر منطقه وتداعياته، حتىٰ يمكن القول أنه صاغ مقاربة شبه مُطابِقة لموقف أهل السنة الأوائل قبل تطور إشكالات الفكر الأشعري. في هذا كتب هيوم:

> «بالنسبة لهولاء الفلاسفة، كل شيء ممتلئ بالله. بركونهم المطلق إلىٰ المبدأ القاضي بأنه لا وجود لشيء إلا بمشيئته، وأنه لا تأثير لشيء إلا بإذنه: فإنهم يسلبون الطبيعة وجميع المخلوقات كل تأثير، طمعًا في جعل اعتمادها علىٰ الله مباشِرًا بلا واسطة وفي إصابة حكم أكثر معقولية. لكنهم يغفلون بهذه النظرية عن كونهم يُضعِفون، بدلًا من أن يعظِّموا، جلال تلك الصفات التي لها من الآثار ما هو حقيق بالثناء. إن الحجة المُثبِتة لقوة الله تُصبح آكد حين نثبت للمخلوقات الدنيا درجة معينة من التأثير، أكثر مما لو كان كل شيء ناجم عن إرادته الفورية فقط. أيضًا يتأكد إثبات الحكمة علىٰ نحو أعظم حين يقع تدبير أصل العالم ببصيرة بلغت الغاية في الكمال، إلىٰ الحد الذي يجعله يُحسن الاهتداء بنفسه في تحقيق غايات العناية الإلهية، أكثر مما لو كان الخالق العظيم قائمًا كل

---

(١) انظر: عقائد الأشاعرة، مصطفىٰ باحو، المكتبة الإسلامية، ص٢٦٧-٢٧٠؛ وانظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، ص٥٠.

(٢) ولكن في سياق فكري تاريخي مختلف.

لحظة علىٰ تصحيح أجزائه ونفخ الحياة في كل عجلة من عجلات هذه الآلة الفائقة العملاقة»[1].

ومن منظور مُكمّل، يُمدنا ابن قيم الجوزية ببيان شاف يرفع أي تعارض حقيقي بين إثبات تأثير الأسباب، وتوقُّف عمل بعضها علىٰ بعض، وبين افتقارها جميعًا إلىٰ الله: خالق أصول النواميس الكونية ما ظهر منها وما بطن. في هذا الصدد كتب:

«فيُعلم من استقراء العالم وأحواله انتهاؤه إلىٰ عالم واحد، وقادر واحد، وحكيم واحد، أتقن نظامه أحسن الإتقان، وأوجده علىٰ أتم الوجود، وهو سبحانه ناظم أفعال الفاعلين مع كثرتها، ورابط بعضها ببعض، ومُعِين بعضها ببعض، وجاعل بعضها سببًا لبعض، وغاية لبعض، وهذا من أدل الدليل علىٰ انه خالق واحد، ورب واحد، وقادر واحد؛ دل علىٰ قدرته كثرة أفعاله وتنوعها في الوقت الواحد، وتعاقبها علىٰ تتالي الآنات، وتغيُّر تصرفاته في مخلوقاته علىٰ كثرتها، ودل علىٰ علمه وحكمته كون كل شيء كبير وصغير ودقيق وجليل داخلًا في النظام الحُكْمِي»[2].

وكذلك قال ألكسندر همبولدت، المستكشف المعروف وعالم الطبيعة البارز[3]، في كتابه العلمي الرائد: «كوزموس»، بعبارة لا تبتعد كثيرًا: «إنها هذه الضرورة، هذه العلاقة الغامضة الصامدة، هذا التكرار المتواتر في التطور المستمر

(1) Hume, D. (2007) An Enquiry Concerning Human Understanding. Edited with an introduction and notes by Peter Millican. Oxford World's Classics, p. 52.

(٢) شفاء العليل، ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، ص٢٣٣.

(٣) قال تشالرز داروين في الثناء علىٰ مكانة هومبولت العلمية، في رسالة خاصة بعثها عام ١٨٨١م إلىٰ زميله جي دي هوكر: «أعظم رحالة علمي عاش علىٰ وجه البسيطة».

للأشكال والظواهر والأحداث، الذي يجعل الطبيعة خاضعة للتدبير المنفصل عن أمر الخالق الأول»[١].

أما وجهة نظر المعتزلة فأقرب إلىٰ وجهة النظر التي تعتنقها التحررية المعاصرة Libertarianism، مدرسة من مدارس فلسفة الإرادة الحرة. يقول التحرريون إنّنا تكون «لدينا الإرادة الحرة إذا حددنا نحن، ونحن فقط، أفعالنا»[٢]. ومدرسة أخرىٰ من مدارس الإرادة الحرة قد تكون أقرب للأشاعرة هي المدرسة التوافقية Compatibilism، والتي تقول بأن لدينا إرادة حرة فقط إذا «كنا لا نعلم أي دافع خارجي يقيد أفعالنا»[٣]. علىٰ النقيض من كلا المدرستين، سعىٰ علماء السنة من أهل القرآن والحديث سعيًا حثيثًا للجمع بين الواقع الحقيقي ومقالة الدين، موفّقين في ذلك -علىٰ غرار ما أوحىٰ به الفيلسوف الألماني جوتفريد هيردر بعد قرون عديدة- بين إملاءات الحس المشترك وبين نصوص القرآن والسنة. في بيان هذه النقطة، أكد هيردر «أننا ينبغي أن نولي بعض الاهتمام إلىٰ الحس المشترك، ولكن لا ينبغي إيلاء الاهتمام إليه وحده. إنّ تجاهله سفسطة؛ وإغفال كل شيء آخر يؤدي إلىٰ التعصب»[٤].

❁ ❁ ❁

قبل التوسع في موضوع القدر، قد يكون من المفيد تعريف أنفسنا بعلاقة الإنسان مع الكون. إنّ البشر موجودون في كونٍ يعمل وفقًا لمنظومة من القوانين. قد تتضمن هذه القوانينُ قوانينَ تحكم نطاقًا أكبر من الوجود المشهود، مثل نظرية أينشتاين للنسبية العامة، أو نطاقًا أصغر كذلك، مثل ميكانيكا الكم وغير ذلك من الآليات دون الذرية؛ أو نظائرها في قوانين الحياة من مجال المورفولوجيا (أي تكوين الكائنات الحية)، وصولًا إلىٰ العمليات علىٰ مستوىٰ الجينات ومستوىٰ ما

---

(1) Humboldt, A. (2010) Cosmos: Sketch of a Physical Description of the Universe, Vol. 2. Edited by Edward Sabine, Cambridge University Press, p. 33.

(2) Tipler, F. (1994) The Physics of Immortality, Anchor Books, p. 186 .

(٣) المصدر السابق.

(4) Erdmann, J. E. (1890) History of Philosophy, New York, Vol. 2, p. 281.

دون الجينات. في نهاية المطاف، فإنّ السمة المشتركة لجميع القوانين هي أنها يجب أن تشكل نظامًا من نوع ما.

بيئيًا، نحن جزء من نظام معقد، وبالتالي فنحن نتأثر فسيولوجيًا ونفسيًا بمجموعة لا تعد ولا تحصىٰ من القوىٰ. وقد تنافست مدارس فكرية عديدة في شرح طبيعة هذا التفاعل بين البشر وبين النظام الذي هم موجودون فيه. أهذه العلاقة علاقة حتمية خالصة[1]؟ وبالتالي تبرر موقف الجبرية، أم هي لاحتمية مطلقًا؟ وبالتالي تستبعد التقدير الإلهي وتسوغ العشوائية البادية في الكون والنشاط البشري. لن أتحدث هنا عن أنظمة كبيرة، سواء كانت مادية أو بيولوجية، لأن الأنظمة الواضحة للعين المجردة تُبدي عادة درجة كبيرة من التجانس والقدرة علىٰ التنبؤ، كما في مثال حركة الأجرام السماوية (الفيزياء النيوتونية). بدلًا من ذلك سأتناول بإيجاز موضوع الأنظمة الصغيرة؛ أولًا، لأنّ الكثير من الجدل الأخير بشأن اللاحتمية قد نشأ من تلك المنطقة. وثانيًا، لأننا بحاجة إلىٰ فهم طبيعة العلاقة بين الحتمية (اللاحتمية) وبين الفعل الإنساني.

إنّ ما يُنظر إليه عادة باعتباره عمليات حيوية دون ذرية عشوائية، أو آليات كمية فوضوية، هو أمرٌ نستنتجه من خلال الملاحظة غير المباشرة وليس معطىً جاهزًا يتحدىٰ معرفتنا بثبوته. بعبارة أخرىٰ، العشوائية والفوضىٰ ليستا قوانين، وإنما منتجان هامشيان للطبيعة غير الخطية nonlinear للقوانين العاملة علىٰ مستوىٰ الكون المصغر microcosmic. وعلىٰ العموم، تبدو القوانين كما لو كان من الممكن التنبؤ بها علىٰ مستوىٰ الكون الأكبر بيد أنها تغدو غير قابلة للتنبؤ علىٰ نحو متزايد كلما توغلنا أكثر فأكثر في بنية الوجود المادي. لذا تجدر الإشارة إلىٰ أن «الفوضىٰ» ليست سوىٰ الوضع الراهن السطحي البادي للمراقب البشري، والذي هو بطبيعته مقيد ومحدود في الزمان والمكان، والأدوات، والتعقيد. وكما بين الرياضي روجر بينروز وآخرون غيره، فإنه ليس للفوضىٰ حقيقة ذاتية، وإلا فإنه

---

(١) بيير-سيمون لابلاس (١٧٤٩-١٨٢٦م) كان يؤمن بكون حتمي. وكان يعتقد بأنّ جميع الأحداث تنشأ من مزيج دقيق بين السبب والتأثير، وأنّ كل الأحداث، نتيجة لذلك، - قابلة للتنبؤ بها. وقد تأثر عمله بالفيزياء الميكانيكية لإسحق نيوتن، التي حلت محلها في وقتٍ لاحقٍ النسبية وفيزياء الكم.

سيكون من غير المعقول تمامًا أن تنتج الظروف الفوضوية تناسقًا مستمرًا علىٰ نطاق نظام الكون الكبير. وجهة النظر هذه، والتي يتبناها علماء فيزياء من أمثال جون ويلر، «أكدت»، كما يروي عالم الكونيات بول ديفيز، «كيف يمكن للسلوك المشابه للقانون أن يبرز من فوضىٰ التقلبات العشوائية، لأنه حتىٰ الفوضىٰ يمكن أن تمتلك انتظامات إحصائية»[١]. في نظر الإنسان الملاحظ، لا يمكن أن تتجرد القوانين من صفتين باديتين للملاحظ: الحتمية واللاحتمية، وينبغي أن يشكل هذا ملحظًا هامًا للغاية من المنظور الإسلامي لسببين أساسيين:

الأول هو أن وجود البشر في كون يتسم بحتمية متسقة اتساقًا مطلقًا في الظاهر، سيعني أنهم موجودون في كون كامل كمالًا مثاليًا بحتًا. وأعني بالكمال هنا تحقق اليقين والاتساق وفقًا للمعايير التي ينشدها البشر، والسلامة التامة من نتوءات الفوضىٰ بكل مستوياتها. يترتب علىٰ ذلك أنه في كونٍ ذي قوانين وخصائص مثالية من وجهة النظر البشرية، قد يواجه الإنسان خطورة عدم التمييز بين الخالق والمخلوق أو ربما ميز بينهما لفظيًا وخلط بينهما دلاليًا كما في وحدة الوجود مثلًا، وكما يشير جون هوت «متىٰ كان العالم الطبيعي، في النهاية، مهتديًا ومصممًا تمامًا في كل التفاصيل، فمن الممكن ألا يصبح أبدًا مميزًا عن خالقه»[٢]. زيادة علىٰ ذلك، سوف ننتهي إلىٰ مفارقة، أو بالأحرىٰ إلىٰ اختلال في المغزىٰ، فيما لو تأسس كمال العالم الإنساني الحالي علىٰ الشروط المتهورة للتجربة البشرية. في سياق مناظرته لأحد المنكرين علىٰ الغزالي قوله بكمال حسن هذا العالم، يقودنا عبد الله بن أسعد اليافعي (١٢٩٨-١٣٦٧م) إلىٰ أقصىٰ حد يسمح به الافتراض السابق ليشرح بعد ذلك فساد نتائجه علىٰ علاقة الإنسان بالتكليف الإلهي؛ وفي هذا يقول:

> «لعل المنكر المذكور يتوهم أن حُسن هذا العالم أن
> يكون كله مستحسنًا بعين البصر، بأن يكون جميعه ألوانًا

---

(١) انظر: Davies, P. (1992) The Mind of God: Science & the Search for Ultimate Meaning, Penguin, p. 193

(2) Haught, J. (2006) Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science, CUP, p. 72.

حسنة مختلفة، ونعيمًا دائمًا، وقلوبًا مؤتلفة دائمة الصفاء والسرور، خلية عن كدر الأحزان والشرور، كاملة الراحة والزين، سالمة من التعتب والشين، خلية عن الصور القبيحة بعين البصر، وحقارة الحشرات، منزهة عن الهموم والسموم وسائر المضرات، جامعة لجميع الحظوظ المطلوبة التي يميل إليها الراغبون؛ وغير ذلك من صفات الجنة التي قال الله تعالىٰ في مدحها وخطاب أهلها في كتابه المكنون ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾، ولم يهتد إلىٰ معرفة المحاسن الباطنة من لطافة المعاني، وغرابة الحكم البالغة، ومن ذلك بعينه أن شين الدنيا سبب لزين الآخرة، وبغض الدنيا وتعبها وكدرها زيادة في كمال الجنة ونعيمها وسرورها؛ بل نار الآخرة وعذابها، وهو أنها زيادة في نعيم الجنة وعزّها، ومعرفة قدرها وشرفها؛ وعلىٰ الجملة لولا البلاء ما عُرف قدر العافية، ولولا العذاب ما عُرف قدر النعيم، ولولا النار ما عُرف قدر الجنة»[(١)].

والسبب الثاني، لكي نكمل ما سبق، هو أن عالمنا ينبغي أن يكون علىٰ ما هو عليه لكي تتحقق حِكَم الإله المودعة في الابتلاءات والفتن، والتي سيتعذّر وقوعها -أو يكاد- في عالم تتصف جميع قوانينه الظاهرة والباطنة بحتمية ميكانيكية ظاهرة يمكن التنبؤ بها والتيقن من نتائجها سلفًا. لو كان هذا هو الحال، لكشف لنا جزء كبير من الغيب، ولتجنبنا جميع الشرور -إن كان سيكون حينها للشر إمكان أصلًا- ولكُنّا ضَمِنّا لأنفسنا كل شيء نرغبه، كما أخبرنا القرآن:

﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

---

(١) انظر: مرهم العلل المعضلة في الرد علىٰ أئمة المعتزلة، أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، تحقيق/ محمود محمد محمود، دار الجيل، ١٩٩٢م، ص٥٣-٥٤.

من المهم أن تدفعنا الموازنة الإلهية الدقيقة بين النظام والفوضىٰ[1] إلىٰ الإقرار بحكمة إلهية باهرة في هذا العالم. يُلفت موران انتباهنا إلىٰ وجه واحد فقط من أوجه الحكمة المحتملة في هذه الموازنة قائلًا:

> «لا يمكن ممارسة الحرية إلا في وضع ينطوي علىٰ نظام وفوضىٰ في آن واحد، إذ لا بد من وجود حد أدنىٰ من الاستقرار والانتظام، أي من الإيقان الأولي، من أجل التمكن من الاختيار واتخاذ القرار، ولابد من وجود حد أدنىٰ من الفوضىٰ أو العشوائية، أي عدم يقين أولي، للتمكن من تهيئة استراتيجية. فالكثير من النظام يمنع الحرية، والكثير من الفوضىٰ يحطمها. في الواقع، الخليط الطبيعي من نظام وفوضىٰ وتنظيم هو الذي يجعل الحرية ممكنة عمليًا»[2].

ويقول نعوم تشومسكي:

> «دون هذا التوتر بين الحرية والضرورة، بين القانون والاختيار، لن يوجد أي إبداع، أي تواصل، وأية أفعال لها معنىٰ علىٰ الإطلاق»[3].

فلأجل أن تحدث المعاناة والكفاح، ومن أجل أن يحصل الناس علىٰ الفرص، ولأجل أن تتحقق القدرة علىٰ الاختيار، ولأجل أن تُمارَسَ الإرادة الحرة، لا بد أن يوجد الإنسان في عالمٍ يتسم بدرجة من اللايقين، والنسبية، والاستعصاء علىٰ التنبؤ؛ عالمٍ فيه مساحة للمخاطرة، والإثارة، والمفاجأة، وهامش للغموض، والاحتمال، والإمكان؛ وكما عبَّر ويليام جيمس ببلاغته المعهودة:

---

(١) البادية علىٰ الأقل.

(٢) النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية، إدغار موران، ترجمة/ د. هناء صبحي، ٢٠٠٩م، كلمة، ص٣١٢.

(٣) غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية، نعوم تشومسكي، ترجمة/ عدي الزعبي ومؤيد النشار، دار ممدوح عدوان، ص٣٥.

«لا نصر يمكن إحرازه، لا عمل من إخلاص
أو شجاعة يمكن إنجازه، إلا من خلال الممكن.
لا خدمة، لا مسارعة من كرم، لا اكتشاف علمي أو تجربة
أو كتاب، يجوز أن يكون خطأ إلا بالممكن»[١].

وكما عبّرت مارجريت ويتلي: «إننا نُدعىٰ لمواجهة الحياة كما هي: حياة لا يمكن السيطرة عليها، ولا يمكن التنبؤ بها، فوضوية، ومفاجئة، وغير منظمة»[٢]. وكذلك أدرك ستيفن هوكينج، الفيزيائي البريطاني، أنّ كمال الإرادة الحرة سيغدو ممكنًا فقط عندما يكون ثمة اختيار، وكمال الاختيار لا يغدو ممكنًا إلا مع قدر كاف من عدم القدرة علىٰ التنبؤ. يقول هوكينج: «لذلك، فبما أننا لا نستطيع التنبؤ بالسلوك البشري، فإنّ بإمكاننا أيضًا أن نتبنىٰ النظرية الناجعة أنّ البشر فاعلون أحرار يمكنهم أن يختاروا ما ينبغي عليهم القيام به»[٣].

من منظور آخر، الوجود في كون يتسم بقدر من اللاحتمية له تأثير مباشر علىٰ السلوك البشري. فهو يفسر، جزئيًا علىٰ الأقل، كون البشر كائنات ناقصة، يتورطون في العديد من المشكلات، ويرتكبون الأخطاء، ويقعون في كثير من الهفوات والعثرات. لقد اعتقد ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) أن عملية الإرادة والفعل ميكانيكية ومنتظمة كليًا وأنه «يمكن وضع قوانينها بقدر من الدقة يماثل دقة قوانين الحركة والضوء»[٤]. في زمنه، كان هيوم ومن علىٰ شاكلته من الفلاسفة قد فسّروا كل شيء تقريبًا، بما في ذلك إرادة الإنسان، استنادًا إلىٰ نموذج الفيزياء المهيمن في عصرهم، وهو نموذج الفيزياء الكلاسيكية. وقد تطور غلطهم في دراسة الطبيعة البشرية من احتكامهم إلىٰ النسق المادي الميكانيكي الذي كان سائدًا آنذاك. بالمثل، أخطأ جون راندولف لوكاس (١٩٦١م) دون شك، في

---

(1) James, W. (1912) The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy . Longmans, Green, and Co, p. 59.

(2) Wheatley, M. (2007) Finding Our Way: Leadership for an Uncertain Time, Berrett-Koehler Publishers, p. 125

(3) Hawking, S. (1994) Black Holes, Baby Universes, and other Essays, Bantam Books, p. 126.

(٤) انظر: Erdmann, J. (1890) History of Philosophy, New York, Vol. 2, p. 130.

كتابه Minds, Machines, and Godel، حين زعم أنّ البشر فاعلون متسقون «بشكل كامل» في أفعالهم. وقد تمت مواجهة هذا الرأي المغرق في المثالية من خلال انتقاد دانيال دينيت الذي بيّن أنّ «المطالبة بالكمال المطلق والمناعة ضد الخلل تؤدي في كثيرٍ من الأحيان ببُناة النظرية الفلسفية إلىٰ نسبة خصائص سحرية (أي مستحيلة) إلىٰ الفاعلين من بني الإنسان»[1]. وفي الواقع هناك مثال جيد لما توقعه دينيت؛ فقد حدَّث يوهان فيشته نفسَه، والذي كان ينظر إلىٰ «الإنسان علىٰ أنه خالق الكون المادي، يفرض إرادته المطلقة علىٰ المادة»[2]، حدَّث نفسه بالتالي:

> «فأنا نفسي (أي ما به أدعي أنني أنا نفسي، شخصي، وما يظهر في هذا النسق كتجل بسيط لمبدأ أعلىٰ) أريد أن أكون مستقلًا، أي شيئًا لا يوجد داخل شيء آخر وعبر شيء آخر، ولكن أوجد من أجل نفسي، وأريد أن أكون باعتباري كذلك العلة المحددة في الأخير لقراراتي، فأنا أريد أن أحتل المكانة التي تحتلها كل قوة بدائية من قوىٰ الطبيعة في هذا النظام. مع الفارق الآتي وهو أن لا يكون نمط تجلياتي محددًا من طرف قوىٰ خارجية»[3].

إضافة إلىٰ ما سبق، الافتراض بأنّ البشر فاعلون متسقون تمامًا لا يتناسب مع خطة الله، التي تحتوي بالفعل علىٰ عناصر من المصادفة وعدم القابلية للتنبؤ. وبعبارة أخرىٰ، الفاعلون المتسقون بشكل كامل لا يمكن أن يوجدوا إلا في أكوان تتسم بحتمية مثالية قاهرة.

في ضوء الأدلة من الكتاب والسنة، يمكن للمرء أن يستنتج نوعين من القوانين الحتمية:

---

(1) Dennett, D. (1984) Elbow room: the Varieties of Free Will Worth Wanting, Clarendon Press, London, p. 29.

(٢) نسيج الإنسان الفاسد، إيزايا برلين، الساقي، ٢٠١٦م، ص٨٥.

(٣) الحرية: دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، ترجمة/ محمد الهلالي وعزيز لزرق، دار توبقال، ٢٠٠٩م، ص٥٧.

١- القوانين الحتمية التي تكمن وراء إرادة الإنسان؛

٢- والقوانين الحتمية التي تتبع إرادة الإنسان أو تقع من جرائها.

القوانين الحتمية التي تكمن وراء إرادة الإنسان هي تلك التي لا يمكن للبشر أن يختاروا إحداثها، أو السيطرة عليها. وتشمل هذه القوانين حركات الأجرام السماوية، وتطور النجوم، وتمدد الكون، وحدوث الزلازل والثورانات البركانية، وجميع الظواهر الطبيعية الأخرىٰ. حتىٰ العديد من خصائصنا النفسية والبيولوجية والوراثية تحكمها قوانين تقع خارج نطاق اختيارنا وعلىٰ أكثر من مستوىٰ. إنه ليس ثمة شك في الطبيعة الحتمية لمثل هذه القوانين، وعندما أقول «حتمية»، فإنني أعني أنّ البشر عاجزون عن اكتناه مسارها وتعطيل تأثيرها. بيد أنّ البشر، في هذا النظام الحتمي، يَعُون كونهم تروسًا في ما يشبه الآلة الضخمة، أو عناصر من نظام أكبر بشكل أدق. هنا، تخضع الإرادة الإنسانية لإملاءات الإرادة الكونية، أو مشيئة الله، أي التي لا بد أن تقع بقطع النظر عن اختيار الإنسان.

﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

في هذا النطاق، نحن مطالبون بالصبر والتحمل:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٥٥-١٥٦].

قد يناسب هذا الموضع لإزالة لبس محتمل حول المراد بالحتمية determinism في السياق الذي يسعىٰ لمقاربة الموقف الإسلامي السني، والذي أعتقد أنه يفارق السياق الفلسفي الغربي من أوجه عديدة. أولًا إن أريد بالحتمية القدر الكوني بمعنىٰ أنه مقضي وواقع لا محالة علىٰ المشيئة العامة للخالق، وإن اشتمل وقوعه علىٰ ما يكرهه الرب، فهذا معنىٰ صحيح. أما إن أريد بالحتمية لازم المذهب الربوبي حيث خلق الرب الكون ثم استقل عنه،

فلا يغير في قوانينه ونواميسه شيئًا بعد ذلك، فهذا معنىٰ خاطئ. وأما إن أريد بالحتمية أن الكون يعمل وفق قوانين تستمد أساس تأثيرها من المشيئة العامة للرب، وتطّرد في عملها علىٰ مقتضيات تلك المشيئة، فهذا أيضًا معنىٰ صحيح، ويمكن اعتباره تنويعة جزئية علىٰ المثال الأول.

يجدر التأكيد علىٰ أنّ المسلمين السنة قد نجحوا في تطوير مفهوم مفيد للواقع. علىٰ العكس من المذهب الشيعي، الذي يُنظَر فيه إلىٰ التاريخ باعتباره تجربة تعيسة ونكدة. في نظر المسلم السني، الشر مُسَلّم به كحقيقة من حقائق الحياة، ولكن، كلما كان ذلك ممكنًا، فإنّ السعي للتغلب علىٰ الشر هو آية علىٰ الحكمة والإيمان القوي. يقول ويليام مونتجومري وات، في مقاله: المعاناة في الإسلام السني Suffering in Sunnite Islam:

> «بيد أنّ أكثرهم تدينًا (أي المسلمين السنة) قد انتصروا علىٰ المعاناة التي أصابتهم، ووجدوا فيها الرضا وليس الإحباط. حقًا، إنّ أحد الإنجازات العظيمة للإسلام السني أنه قد مكَّن عددًا لا يحصىٰ من الرجال والنساء من أن يعيشوا حياة مُرضِية في ظل ظروف من الشدة تفوق التصديق»[1].

ويلخص ابن الجوزي الموقف النفسي المتين الذي طوره المسلم السني من منظومته الاعتقادية لمواجهة هذه الظروف التي «تفوق التصديق»، فيقول:

> «يبينُ إيمان المؤمن عند الابتلاء، فهو يبالغ في الدعاء ولا يرىٰ أثرًا للإجابة، ولا يتغير أمله ورجاؤه ولو قويت أسباب اليأس، لعلمه أن الحق أعلم بالمصالح، أو لأن المراد منه الصبر أو الإيمان، فإنه لم يحكم عليه بذلك إلا وهو يريد من القلب التسليم لينظر كيف صبره، أو يريد كثرة اللجأ والدعاء، فأما من يريد تعجيل الإجابة

---

(1) Watt, W. M. (1979) Suffering in Sunnite Islam. Studia Islamica, No. 50, p.19.

ويتذمر إن لم تتعجل فذاك ضعيف الإيمان، يرىٰ أن له
حقًا في الإجابة، وكأنه يتقاضىٰ أجرة عمله»[1].

النوع الثاني من الحتمية هي تلك التي تتبع إرادة الإنسان أو تحدث من جرائها. وهذا النوع دقيق بعض الشيء ويتطلب انتباهًا خاصًا. فالنية، التي هي مصدر الإرادة البشرية، تُعدّ نشاطًا واعيًا للغاية، وكلما كنا أكثر وعيًا بخياراتنا، زاد احتمال أن نكون أكثر حرية. أن يكون أحدنا واعيًا يعني أن يشعر بالضرورة أنه يسيطر بشكل شبه كامل علىٰ اختياراته. ونحن عندما نعمد إلىٰ تحويل مثل هذه الخيارات إلىٰ أفعال، فإننا نُحدث سلسلة من الأحداث من أجل تفعيل ما كنا ننويه. فنوايانا تدفع بيولوجيتنا وحالتنا النفسية إلىٰ التصرف بطريقة معينة من أجل تحقيق حالة منشودة. ومن الناحية الأخرىٰ، كلما كنا أقل وعيًا، نصبح أكثر عرضة لأن تكون خياراتنا تحت سلطة عمليات اللاوعي (غير المحبذة أحيانًا).
وقد تم التعبير عن الدور الحيوي للنية بشكل موجز في كلام النبي ﷺ:

«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ»[2].

فإن كانت نوايانا حسنة، فإنّ الله سيمهد لنا الطريق إلىٰ إصابة الخير:

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥-٧].

أما إن كانت نوايانا سيئة، فإنّ مصيرًا غير مرغوب ينتظرنا:

﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٨-١٠].

في الإسلام، تلعب النوايا وأحوال القلوب دورًا محوريًا في تحديد مصيرنا ورسم مستقبل حياتنا. وفي إحدىٰ آيات القرآن ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]؛ وفي آية أخرىٰ ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١]. لكنّ لإرادة الإنسان حدود. فمع الإرادة الحرة، لا يمكننا أن نظل شبابًا أو نتجنب الشيخوخة. ولكن مع الإرادة الحرة، لا شيء يمنعنا، حين يتعلق

(١) صيد الخاطر، ابن الجوزي، دار القلم، ٢٠٠٤م، ص٤٣٨-٤٣٩.

(٢) مسلم، رقم ٤٩٠٤.

الأمر بالنية، من أن نكون ذوي أمانة وصدق وقلوب طيبة. لا شيء يمنعنا سوىٰ نيتنا أن نكون شيئًا آخر خلاف ذلك. إن هذا يرتبط بشكل وثيق بمفهوم الإرادة الشرعية. ضمن هذا النطاق من الاختيار بشكل أساسي، يتمتع البشر بكامل الحرية التي يحتاجونها، ويمارسونها، ويُعدّون بموجبها مسؤولين مسؤولية كاملة، ويُحاسَبون بناءً عليها علىٰ أفعالهم. أنا وأنتم لا يلزمنا أن نغير مسار التاريخ برمته، ولا أن نحقق السلام الدائم للبشرية جمعاء. ما ينبغي أن يشغلنا، هو أن لدينا أسبابًا كافية للتعامل بصدق وأمانة مع الناس، لتعلُّم الأشياء الحسنة المفيدة، وتطهير قلوبنا من الخُبْث، ومجاهدة قوىٰ الشر داخلنا وخارجنا. وفي هذا السياق نفسه كتب جيمس كلاب:

> «بمعناه الأوفىٰ، مصطلح «الحرية» يبدو مقصورًا علىٰ الإشارة إلىٰ الخيار الذي هو رغبة متعمدة في الأشياء التي تقع في نطاق وسعنا، وبخاصة عندما يكون ثمة تميز في هذه الصورة المتأملة للمعنىٰ. وهذا هو المفهوم الذي نعنيه عندما نقول إنّ الإنسان ذا الحكمة المتسمة بالعملية هو الأكثر حرية علىٰ الحقيقة»(١).

وفيما يتعلق بالحاجة إلىٰ النظر في حدود الإرادة الحرة، وبالتالي إلىٰ التمييز بين القابل وغير القابل للتنفيذ، لاحظ كلاب أيضًا:

> «وتعِنّ لنا نقطة وثيقة الارتباط بموضوعنا في سياق التمييز بين الممكن والمستحيل. فلا يمكن أن يكون لنا أي خيار فيما يتعلق بالمستحيل، لأنه يضع الحدود المطلقة للحرية»(٢).

❁ ❁ ❁

يتحدث الخبراء إلىٰ عملائهم في مجال التطوير وإدارة التغيير عن «الحاجة إلىٰ التغيير»، إدراكًا منهم أهمية الاختيار الشخصي في تحقيق النجاح. وقد أكد

---

(1) J. G. Clapp (1943) On Freedom, Journal of Philosophy, Vol. 40, No. 4, (Feb. 18), p. 100.

(٢) المصدر السابق، ص٨٧.

المخضرمون في المجال علىٰ التأثير الملحوظ للصور القوية التي يستدعيها البشر بشكل إبداعي للمحافظة علىٰ تحفيزهم. وقد قمت شخصيًا بدراسة تأثير القدرة علىٰ تصور الشخص لذاته في وقت ما في المستقبل. إنّ مفهوم الذوات/الأنفس الممكنة مفهومٌ تم تطويره بشكل تام من قبل أخصائية علم النفس هيزيل ماركوس[1]. وقد قررت اقتراض هذه الفكرة المثيرة للاهتمام لأطبقها في مجال علم نفس اللغة (سيكولوجية تعلم اللغة). كان الهدف من هذه الدراسة هو دراسة العلاقة بين قدرة الفرد علىٰ التخيل البصري لنفسه كمتعلم (ناجح) للغة ما، واحتمالية أن يُحدث ذلك زيادة في السلوك التحفيزي. من المثير للاهتمام أن العلاقات المستنتجة من الدراسة كانت ذوات دلالة مهمة إلىٰ حد بعيد، بل أعلىٰ مما كان متوقعًا. كان الأفراد الذين أبدوا قدرة أفضل علىٰ تصور ذوات ممكنة بشكل أكثر وضوحًا وتفصيلًا (لأنفسهم كمتعلمين ناجحين للغة)، كانوا أكثر قابلية لإظهار سلوك أكثر تحفزًا[2]. ويمكن إجمال هذه الميزة الفريدة في قيادة السلوك الإنساني بعبارة الفيزيائي اللامع إيليا بريغوجين الذي درس فلسفة الزمن دراسة مستفيضة، حين قال: «أؤمن بأن ما نفعله اليوم يعتمد علىٰ الصورة التي نتخيلها للمستقبل أكثر من إيماني بأن المستقبل يعتمد علىٰ ما نفعله اليوم»[3].

أعتقد أنّ لهذه النتائج آثارًا هامة علىٰ فهمنا للحياة عمومًا. فجزءٌ كبيرٌ من حياتنا يُحدّد من خلال ما نود أن نصبحه، ومن خلال أنّ لدينا حقًا حرية كافية لتعليل مسؤوليتنا عن أن نصبح ذلك الشخص الذي نتخيله. وباختصار، فإنّ حريتنا لا يتم دائمًا سحقها أو إخراسها من قبل قوىٰ اجتماعية حتمية -التي هي كبش الفداء المفضل لكثير من الكسالىٰ والاتكاليين- كما قد يود بعض علماء الاجتماع منا أن نصدق. بل علىٰ العكس تمامًا، البشر يمتلكون قدرة حقيقية علىٰ

---

(1) Markus, H. and Nurius, P. (1986) Possible Selves, American Psychologist, 41, 954-969.

(2) Al-Shehri, A. (2009) Motivation and Vision: The Realtion between the Ideal L2Self, Imagination, and Visual Style. In Motivation, Language Identity and the L2 Self, edited by D?rnyei, Z. and Ushioda, E., Canada, Multilinguial Matters.

(3) Prigogine, I. (2014) Beyond Being and Becoming, New Perspectives Quarterly, Vol. 31, Issue 1, 2014, p. 5-11.

صنع العالم الذي يعيشون فيه. وفي حين أننا لا نستطيع أن ننكر تأثير وجود القوىٰ الاجتماعية، فيجب علينا ألا نقلل من شأن قوة الأفراد كوحدات إبداعية رئيسية في الهيكل الكلي للواقع الاجتماعي. من خلال الإرادة الحرة، يمكن للبشر تقييم ذواتهم، ووزن الخيارات الأكثر تجريدية، بل حتىٰ تأمل طريقة تفكيرهم في أفكارهم. إنّ بإمكانهم السفر إلىٰ ماضيهم، وتصور ذواتهم الممكنة في وقت ما في المستقبل[1]، الأمر الذي يُبرِز ما لا تستطيع الآلات والحيوانات غير العاقلة فعله. يشير ستيفن كوفي، في كتابه: «العادات السبع للأشخاص الأكثر فعالية»، بدقة إلىٰ الفارق الذي يصنع الفرق:

> «حتىٰ أكثر الحيوانات ذكاءً لا تملك أيًا من هذه المواهب. وباستخدام استعارة من مجال الحواسب الآلية، فإن تلك الحيوانات مبرمجة بالغريزة أو التدريب أو بكليهما. إنّ بالإمكان تدريبها لتكون مسؤولة، لكنها لا تستطيع تحمل مسؤولية ذلك التدريب؛ وبعبارة أخرىٰ، لا يمكنها توجيهه. إنها لا تستطيع تغيير البرمجة. بل هي ليست حتىٰ علىٰ علم بها . . . وبين الحافز والاستجابة تكمن أعظم قوة نتمتع بها - حرية الاختيار»[2].

والقرآن [الفرقان: ٢٠] يخبرنا بشيء مهم فيما يتعلق بالقضايا المتناولة أعلاه، وهو حقيقة أنّ أفراد المجتمع قد خُلقوا ليكونوا اختبارًا أو امتحانًا لبعضهم البعض. ولنا أن نصيغ الأمر في صورة تساؤل جدلي: كيف ينبغي أن نتصرف تجاه بعضنا البعض في المجتمع؟ أو بصفتنا مجتمعات؟ إن الأفراد، الآباء، الأسر، الصداقات، الأحياء، التحالفات، النقابات، الشركات، القبائل، والدول، والأمم عبارة عن فئات اجتماعية في صورة مستمرة من المنافسة أو التعاون أو الوئام أو الصراع أو جميعها معًا تبعًا لترتيب المصالح الخاصة بكل

---

(1) Markus, H. and Cross, S. (1994) Self-Schemas, Possible Selves, and Competent Performance. Journal of Educational Psychology; 86 (3), 423-438.

(2) Covey, S. (2004) The Seven Habits of Highly Effective People, Pocket Books, p.70.

منها. وفي موضع آخر [الزخرف: ٣٢] نُخبَر بأنّ البشر متمايزون فيما بينهم في الثروة، والسلطة، والمكانة الاجتماعية ليتسنىٰ لهم الوجود في صورة تعتمد الاعتماد المتبادل وانتفاع بعضهم ببعض. «الناس بحاجة إلىٰ بعضهم»، يقول نوربرت إلياس، «ويُوجَّهُون تجاه بعضهم ويُربَطُون ببعضهم البعض من جراء تقسيم العمل، والتخصص المهني، والاندماج في قبائل أو دول، وحس الهوية المشترك، وعدائهم المشترك تجاه آخرين أو كراهيتهم وعداوتهم تجاه بعضهم البعض»[1]. والإسلام ينظم هذا كله، ويؤسس لقانون عالمي للقوىٰ العاملة والبنية الاجتماعية برفض الصيغة الأفقية الجامدة للدولة الماركسية ومقاومة التفاوتات الطبقية الضارة للرأسمالية الليبرالية الاستهلاكية. والصورة الواقعية البديلة التي يرسمها القرآن هي أن البشر مخلوقون علىٰ هيئة تأذن بانتفاع بعضهم ببعض، من خلال شبكة اعتماد متبادل تتوخىٰ تحقيق العدالة عبر جميع أشكال التفاعل الاجتماعي.

❊ ❊ ❊

إنّ قدْر الإرادة الحرة والقوة المستقلة التي يتمتع بها البشر تكفي لجعلهم مسؤولين عن أفعالهم. وفي الواقع، يبدو أننا ذاهلون عن حقيقة أنّ الإنسان قادر علىٰ لَيّ قوانين الفيزياء لتخدم أغراضه الخاصة، وهذا يعكس حقًا درجة عالية جدًا من حرية الاختيار، إذ إنها تميز البشر بشكل ملحوظ عن الكيانات الجامدة المدفوعة قسرًا بالقوانين الكونية. حين يضغط أحدنا علىٰ قطعة من العجين، فإنه يُرغِم، وعلىٰ نحو فعّال، شبكة كاملة من الذرات والجزيئات لتتصرف بطريقة مختلفة. التكنولوجيا، والتصنيع، وهندسة الكيمياء الحيوية هي مثال حي علىٰ التأثير الحقيقي للإنسان في بعض القوانين التي تشكل حياته. ووفقًا للتعبير الأنيق لبيير-بول جراسيه، عالم الحيوان الفرنسي ورئيس الأكاديمية الفرنسية للعلوم:

> «إلىٰ حد ما، يؤثر الإنسان علىٰ نموه الخاص عبر
> مساهمته في إثراء إمكاناته الموروثة؛ ودون هذه المشاركة
> الفعالة في تطوره، لم يكن الإنسان ليصبح ما هو عليه

---

(١) انظر: Elias, N (1978) What is Sociology? London: Hutchinson, p. 13-32

اليوم. هذا النوع من التطور، الذي يُعدّ فريدًا من نوعه في مملكة الحيوان، يفصل بشكل جذري الإنسان عن الحيوانات»[1].

لقد خلق الله الكون بجميع مكوناته، وكذا العلاقات والتفاعلات بين جميع عناصره، على هيئة تكفل حرية جزئية للإنسان، وفي المقابل جعل خلق الإنسان وتركيبه على هيئة تأذن بحرية أخرى جزئية تلتقي مع الحرية الأولى، فيكتمل نصاب الحرية الذي يحتاجه الإنسان لأداء أمانة التكليف. وبتعبير القرآن، الله ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣] ثم أودع فيهما كائنًا خلقه ﴿فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، والمثير للإعجاب هو أن طرفي هذه المعادلة مجموعان في آية واحدة ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [التغابن: ٣].

(١) مقتبس في: Bucaille, M. (2002) What is the Origin of Man? The Answers of Science & the Holy Scriptures, IBS, India, p. 125.

نوعان من الحكمة

«لا شيء دائم الثبات سوىٰ التغيير»، يقول أحد الأمثال اليونانية. يمتلئ أي عالم دائم التغيُّر بالمفاجآت، حيث تُشكِّلُ الأحداثُ الجديدةُ فيه تاريخ الأفراد وكذلك تاريخ المجتمعات والأمم. في مثل هذا العالم، يتشوّفُ البشر، من باب الفضول الطبيعي، إلىٰ العثور علىٰ تفسير للعديد من الأحداث الواقعة أمام أعينهم. بعبارة أخرىٰ، يتطلعون إلىٰ معرفة العلة، أو الحكمة، وراء العديد من أفعال الله في هذه الحياة. وفي سياق تناول هذه النقطة، اقترح العلماء نوعين من الحكمة في الأفعال الإلهية:

أ- الحكمة الظاهرة

ب- الحكمة الخفية

أما الحكمة الظاهرة فتندرج ضمنها فئة الأحداث التي لا تحتاج إلىٰ كثير تفسير بسبب ظهور العديد من أوجه الحكمة فيها. من الأمثلة علىٰ الحكمة الدينية الواضحة: تحريم الحنث باليمين وشرب الخمر في الشريعة الإسلامية. فالعلة وراء منعهما تكمن في حقيقة أن كل واحد من هذين الفعلين مفسد وضار. ويتعلق مثال آخر بركن الزكاة. فالحكمة الظاهرة هنا جلية: للمساعدة في حل مشاكل الفقر، والجوع، إن أردنا ذكر بعضها. والمطر كظاهرة طبيعية يعكس أيضًا حكمة ظاهرة: توفير المياه للحيوانات والنباتات، وتوفير عنصر هام من عناصر الحياة لبني البشر. لنفكر مثلًا في كروية كوكب الأرض. فلو لم تكن الأرض كروية، فإنّ الحياة عليها كانت ستغدو مستحيلة بالقياس إلىٰ عالم كعالمنا. فلم يكن ليكون ثمة تعاقب بين الليل والنهار، ولا جاذبية أرضية سليمة، ولم تكن لتوجد الدورة الطبيعية للماء، وهكذا دواليك.

إلىٰ جانب الحكمة الظاهرة، هناك حكمة خفية تتعلق بفئة الأحداث التي لا يمكن لأحدنا أن يجد لها تفسيرًا محددًا أو أي تفسير علىٰ الإطلاق. يمكننا أن

نقول أن تلك أحداث كونية وظواهر إنسانية غير قابلة للتفسير، حيث لا يبدو للناظر أنها تهدف إلىٰ غاية محددة أو تؤدي وظيفة معينة. هناك العديد من الحوادث التي تقع في هذا العالم، أمام أعيننا، بيد أننا لا يمكننا العثور علىٰ أدنىٰ دلالة لتفسيرها. بعض المراقبين قد يعدّها عشوائية، أو قد يعدّها ظواهر ثانوية عارضة منبثقة عن سلسلة طويلة من الأحداث الفوضوية. والوجوديون معروفون جيدًا بتهويلهم لهذا الجانب من جوانب الحياة.

لكنّ القرآن يحل هذا اللغز في القصة المفيدة للنبي موسىٰ ﷺ الذي شرع في رحلة للعثور علىٰ الخضر، حكيم أعطاه الله المعرفة والعلم. عندما وجد موسىٰ الخضر، سأله عما إذا كان يستطيع أن يصاحبه ليتعلم من علمه وحكمته. أعرب الخضر عن موافقته، ولكن شريطة أن لا يحتج موسىٰ علىٰ ما كان علىٰ وشك أن يراه طوال الرحلة. وعده موسىٰ بأن يظل صابرًا، ثم انطلقا معًا. ولكن لم يمض طويل وقت حتىٰ صُدم موسىٰ بأفعال الخضر الذي قام دون مبرر بصنع ثقب في سفينة راسية، ثم قتل غلامًا، ثم أقام جدارًا لأهل قرية منعوهما الضيافة. وتحت سطوة الغضب والفضول، نسي موسىٰ الوفاء بوعده، وانتقد الخضر لقيامه بأفعال يبدو أن لا مبرر لها. في المقابل، قرر الخضر إنهاء الرحلة ومفارقة موسىٰ لعدم صبره، ولكن بعد أن وضّح لموسىٰ الحكمة وراء كل شيء كان قد رآه. وسأترك القراء مع القرآن ليكتشفوا «الحكمة الخفية» بأنفسهم:

﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٩-٨٢].

في هذا السياق فقط، سياق الحكمة الخفية[1]، نستطيع استعياب مقولة كارل يونغ المعبرة: «أؤمن بشدة بالدور الذي تلعبه العتمة والخطأ في الحياة»[2]؛ وأصدق ما يكون هذا المعنىٰ في الفضاء الإنساني؛ أما في الفضاء الكوني فيقرر الفيزيائي جون بارو، من جامعة كيبمردج، علىٰ نحو مماثل أن «عيوب الطبيعة لا تقل أهمية عن قوانينها لفهم حقيقة الواقع»[3]. وفي تعليق أخّاذ علىٰ آية الكهف السابقة، يقول المؤرخ ويليام مونتجومري وات:

> «إنّ عدم جدوىٰ محاولات الإنسان لأن يفهم بالتفاصيل مقاصد الإله، أمرٌ يُعبّر عنه بقوة في القصة [الكهف: ٦٥-٨٢]. إنّ هذه القصة تنعقد في عالمٍ بعيدٍ عن عالم الواقعية أو الطبيعية، ولكن النقطة التي تهدف إلىٰ نقلها واضحة. ففي الأحداث التي تقع لبني البشر، يكون للإله غرض، لكن ما من إنسان، ولا حتىٰ الإنسان الصالح الذكي، يستطيع باستخدام عقله اكتشاف ذلك الغرض.

---

(١) وهو مجال انحرفت فيه المعتزلة حين أوجبوا علىٰ الله مبدأ رعاية الأصلح. نعم، أحيانًا دعموا وجهة نظرهم في تطبيق هذا المبدأ بأدلة من الوحي، ولكنهم اعتمدوا بشكل مفرط علىٰ العقل في ممارسة هذا المبدأ. وللاستطراد قليلًا، يبدو أن هيوم قد صادف هذا الفكر في السياق الغربي، حيث كتب في نقده: «نحن في مأمن كبير حين نقول أنه أيًا كان علمنا بما وقع من أفعال الله فإن ما فعله هو الأصلح؛ لكنا نجازف بخطر عظيم حين نوجب عليه دائمًا أن يفعل ما يبدو بالنسبة لنا أنه الأصلح. كم هي المرات التي سيخذلنا فيها هذا النوع من التفكير فيما يتعلّق بالعالَم الحالي؟». وكما يمكن للمرء أن يلاحظ، مقالة هيوم شبه مطابقة لموقف أهل السنة والجماعة في هذه المسألة.

لهيوم انظر: Hume, D. (2007) An Enquiry Concerning Human Understanding. Edited with an introduction and notes by Peter Millican. Oxford World's Classics, p. 147

وفي مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٨/ ٩٢-٩٣) نقرأ: «وهؤلاء المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة يوجبون علىٰ الله سبحانه أن يفعل بكل عبد ما هو الأصلح له في دينه، وتنازعوا في وجوب الأصلح في دنياه، ومذهبهم أنه لا يقدر أن يفعل مع مخلوق من المصلحة الدينية غير ما فعل، ولا يقدر أن يهدي ضالًا ولا يضل مهتديًا. وأما سائر الطوائف الذين يقولون بالتعليل من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وأهل الكلام كالكرامية وغيرهم والمتفلسفة أيضًا فلا يوافقونهم علىٰ هذا؛ بل يقولون إنه يفعل ما يفعل سبحانه لحكمة يعلمها ﷻ، وقد يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما يطلعهم عليه، وقد لا يعلمون ذلك».

(٢) كارل يونغ، مقدمة في علم النفس التحليلي، ص٥٥.

(3) Barrow,J. (2005) The Artful Universe, Oxford University Press, p. 55

وبالتالي فإنّ علىٰ الإنسان أن يكون دائمًا صبورًا في قبول ما يحدث له، ويجب أن يستمر في ثقته بالله، وأن يعتقد أنه إله خيّر، حتىٰ عندما توحي المظاهر بعكس ذلك»[1].

كذلك تأمّلَ فصول القصة جيفري لانج، أستاذ الرياضيات من جامعة كانساس، في كتابه Struggling to Surrender، وعلق قائلًا:

«يجد القارئ نفسه في محاولة لتوقع حل للغز خالد: كيف يمكن لأفعال شر ظاهرة أن تخدم الصالح العام؟ فبينما هو يحاول حلها في عقله، فهو في الواقع يعطي نفسه درسًا عن العدالة الإلهية وعن طبيعة الخير والشر»[2].

أيضًا يخبرنا القرآن عن جانب ضعيف من جوانب التجربة البشرية في استيعابها لأقدار الإله، وهو جانب التفسير الظاهري -أو السطحي- لما تصادفه من مقادير وحوادث. وقد مر معنا جزء من طريقة القرآن في كشف هذا الجانب في قصة موسىٰ مع الخضر ويمكن استخلاص دروس لا تقل روعة وبلاغة من قصة يوسف مع أبيه وإخوته. ولكن الجانب الآخر الذي أقصده يتعلق بالأقدار التي تمس العلاقة الشخصية بين الإنسان وربه، والتي يميل فيها إلىٰ فرض معاييره علىٰ فهمه لرسائل الله إليه. إن سورة الفجر تكشف بإحكام عن طبيعة هذا الجانب، حيث تتلخص المشكلة في ميل الإنسان الشديد إلىٰ تفسير كل نعمة هو فيها علىٰ أنها رسالة تكريم واصطفاء من الله، والعكس: تفسير كل مصيبة أو ضائقة في العيش علىٰ أنها رسالة مقت وإهانة، والآيات التالية من سورة الفجر منزلة لتبديد هذا التصور وإزالة هذا الوهم؛ يقول الله تعالىٰ:

﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَـٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَـٰنَنِ﴾

[الفجر: ١٥-١٦]

---

(1) Watt, W. M. (1979) Suffering in Sunnite Islam. Studia Islamica, No. 50, (edit.) p.14.

(2) Lang, J. (2000) Struggling to Surrender, p. 43.

يقول الإمام ابن كثير في التعليق علىٰ معنىٰ الآية:

«يقول تعالىٰ منكرًا علىٰ الإنسان في اعتقاده إذا وسع الله عليه في الرزق ليختبره في ذلك، فيعتقد أن ذلك من الله إكرام له وليس كذلك، بل هو ابتلاء وامتحان، كما قال تعالىٰ: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝٥٥ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٥-٥٦]. وكذلك في الجانب الآخر إذا ابتلاه وامتحنه وضيق عليه في الرزق، يعتقد أن ذلك من الله إهانة له. قال الله: (كلا) أي: ليس الأمر كما زعم، لا في هذا ولا في هذا، فإن الله يعطي المال من يحب ومن لا يحب، ويضيق علىٰ من يحب ومن لا يحب، وإنما المدار في ذلك علىٰ طاعة الله في كل من الحالين، إذا كان غنيًا بأن يشكر الله علىٰ ذلك، وإذا كان فقيرًا بأن يصبر»(١).

ويشرح الإمام الرازي الاعتبارات التي توضح مقاييس الإنسان السطحية في تناول هذه القضية، فيقول:

«فأما الإنسان فإنه لا يهمه إلا الدنيا ولذاتها وشهواتها، فإن وجد الراحة في الدنيا يقول: ربي أكرمني، وإن لم يجد هذه الراحة يقول: ربي أهانني، ونظيره قوله تعالىٰ في صفة الكفار: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: ٧] وقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ﴾ [الحج: ١١] وهذا خطأ من وجوه»

ثم ذكر الرازي من هذه الوجوه:

«أن حصول النعمة في الدنيا وحصول الآلام في الدنيا لا يدل علىٰ الاستحقاق فإنه تعالىٰ كثيرًا ما يوسّع

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق/سامي سلامة، ج٨، ص٣٩٨.

> علىٰ العصاة والكفرة، إما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وإما بحكم المصلحة، وإما علىٰ سبيل الاستدراج والمكر، وقد يُضيّق علىٰ الصِدّيقين لأضداد ما ذكرنا، فلا ينبغي للعبد أن يظن أن ذلك لمجازاة»[١].

إن الدرس المهم الذي يعلمناه القرآن، ضمن دروس أخرىٰ عديدة، هو أن مقاييس الإله في تدبير المقادير أعمق من أن يسبر غورها العقل، وأن نعترف دائمًا بضآلة قوانا الفكرية في فضاء الحكمة الإلهية.

« «فإن أفكاري ليست أفكاركم ولا طرقكم طرقي»، يقول الرب. «وكما تعلو السماوات عن الأرض كذلك طرقي تعلو عن طرقكم وأفكاري عن أفكاركم» »[٢].

❃ ❃ ❃

إن الإسلام لا ينفي وجود الشر، بل يؤكده، ولا يعتبر الشر حالة وهمية ظاهرية كما يفعل العديد من المدافعين عن الدين. «فالإنسان»، كما يقول جون رولس، «مهما بلغت قسوة قلبه، يعلم علىٰ الأقل أن الشر والخطيئة واقعان في العالم»[٣]. الإسلام واقعي تمامًا في هذه القضية. وهو موقف سوف يتبناه جوزيا رويس، الفيلسوف الأمريكي المثالي المؤثر، ويؤكده بشدة. وفقًا لوليم كلي رايت، «يصر رويس علىٰ الوجود الأصيل للشر»، وينكر أن يصفه بأنه وهم، أو أنه مجرد شيء ظاهري، «ومع ذلك»، يضيف رايت، «فإن الله عند رويس ... لم يرد العالم بشروره بطريقة عابثة، لقد أراد الله الشر لكي ينتج الخير الأعظم الذي لولاه لما تحقق ... فيوسف في القصة التي يرويها الكتاب المقدس خانه إخوته، ولكن الخيانة جعلت في نهاية الأمر مهمة يوسف الناجحة في مصر ولم شمل الأسرة أكثر سعادة مما لو لم تحدث الخيانة علىٰ

---

(١) التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، ج٣١، ص١٥٥.

(٢) سفر أشعياء: ٥٥: ٨-١١.

(3) Rawls, J. (2009) A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "On My Religion". Harvard University Press, p. 129..

الإطلاق»[1]. ما يرشد إليه الإسلام هو دورنا أو واجبنا الأخلاقي تجاه الشر، ونفي الشر الخالص في ملكوت الله، نفي أن يكون شيئًا من مقاديره شر كله من مبدأه إلىٰ منتهاه. حول هذه القضية كتب ابن قيم الجوزية موضحًا:

> «الشر لا يدخل في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه، وإنما هو من المفعولات، مع أنه شر بالإضافة والنسبة إلىٰ العبد، وإلا من حيث إضافته ونسبته إلىٰ الخالق سبحانه فليس بشر من هذه الجهة؛ فغاية ارتكاب النهىٰ أن يوجب شرًا بالإضافة إلىٰ العبد مع أنه في نفسه ليس بشر»[2].

من جهة أخرىٰ، يرشد الإسلام إلىٰ تقبل الفهم الصحيح لمتاعب الحياة، وتمرين النفس علىٰ استلهام الدروس منها. ولبعض علماء الإسلام مقولات مضيئة حول هذا الشأن، أي واقعية التعامل مع الأقدار، ومنها ما يروىٰ عن الأشعث بن قيس أنه قال: «إنك إن صبرت جرىٰ عليك القلم وأنت مأجور، وإن جزعت جرىٰ عليك القلم وأنت مأزور»[3]؛ وما يروىٰ عن شبيب بن شيبة أنه قال: «إن أحق ما تصبر عليه ما لم تجد إلىٰ دفعه سبيلًا»[4]. وفي سياق قريب، تأمّل ردة فعل راندي بوتش، الأستاذ الأمريكي في مجال المعلوماتية، علوم تفاعل الحاسوب والإنسان، تجاه خبر إصابته بالسرطان وعلمه من الأطباء أن أيامه باتت معدودة. عندئذ قال بوتش: «فالعوائق ما وجدت في الحياة سدىٰ بل وجودها لسبب، فهي لا تعترض حياة المرء كي تفصله عن العالم الخارجي، وإنما لتعكس لنا سوء طريقتنا في التماس شيء ما»[5]. ولذلك رأىٰ كولن ولسون موضوعًا مهمًا في امتحان الزمن، وكتب حوله كثيرًا، واعتقد أن الشدائد حُبلىٰ بفرص ثمينة لنمُوّنا وللتحرر الداخلي واكتشاف الذات، وفي هذا كتب: «تستدعي بعض

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ترجمة/ محمود سيد أحمد، دار التنوير، ٢٠١٦م، ص٤٧٧.

(٢) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص١٨٤-١٨٥.

(٣) أدب الدنيا والدين، علي بن محمد بن محمد الماوردي، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م، ص٢٨٨.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المحاضرة الأخيرة، راندي بوتش، مكتبة جرير، ٢٠٠٩م، ص٧٨.

الظروف الطارئة منا تجنيد كل طاقاتنا بعد أن نصاب بالهزيمة، وما يحدث بعد ذلك هو أن العقل يصبح كالنسر غير مقيد باللحظة الراهنة» والتي هي في نظره «أعظم مشكلة بشرية»[١].

أيضًا تأمل المنظور الذي علّق من خلاله الأديب الروسي ألكسندر سولجنيتسين، في رائعته: «أرخبيل غولاغ»، علىٰ معضلة وجود الأشرار في عالمنا: كيف نتعامل مع شرورهم حين تصبح أمرًا واقعًا؟ يقول سولجنيتسين:

> «فقط لو أن الأمر كان بهذه البساطة! فقط لو كان
> شرار الناس يمكرون في مكان ما لارتكاب أفعال الشر،
> فلا يتبقىٰ عندئذ إلا ضرورة عزلهم عن سائرنا ثم القضاء
> عليهم. لكن ما من قلب من قلوب بني البشر إلا وقد
> اخترقه الخط الفاصل بين الخير والشر. فمن ذا الذي يريد
> القضاء علىٰ قطعة من فؤاده؟»[٢].

ماذا عن تفاصيل الحياة الشاردة؟ تلك المشاهد الغريبة الناتئة التي تشذ -فيما يبدو لنا[٣]- عن أي قانون مفهوم؟ أهي معزولة عن قدرتنا علىٰ إدارتها؟ أو عن قدرتنا علىٰ إضفاء معنىٰ من المعاني عليها؟ يشهد الواقع بأن في مقدورنا إضفاء عدد لا يحصىٰ من المعاني علىٰ عدد لا يحصىٰ من الحوادث والتفاصيل، متىٰ كنا مستعدين للتخلي عن منظورنا الأناني للأمور، وتجربتها من زوايا نظر لا تقل أهمية. لتقريب المعنىٰ الذي أقصده، تأمل تجربة مألوفة لبعضنا، ربما، يرسمها الفيلسوف الرواقي الروماني ماركوس أوريليوس في كتابه «التأملات»:

> «... وهذا أيضًا ينبغي الالتفات إليه، وهو أن تلك
> الأشياء التي تعقُبُ ما أحسنت الطبيعة تركيبه، أيضًا لها
> رونق وجاذبية. فبعض قطع الخبز المحمَّص جيدًا سوف

---

(١) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص٢١٣.

(2) Solzhenitsyn, A. (2002) The Gulag Archipelago: An Experiment in Literary Investigation, Jr. Perennial Classics, p.75

(٣) يقول أ. وولف: «الشذوذ والخشونة في أحداث القوىٰ الطبيعية أمرٌ يبدو في ظاهر الأشياء». (عرض تاريخي للفلسفة والعلم، أ. وولف، آفاق، ٢٠١٧م، ص١٤).

تصبح متصدعة ومثلومة، حتىٰ إن هذا الذي انفصل بعد صنعة الخباز، يبدو حسنًا ويستثير الشهية. كذلك التين في أوج نضوجه، يأخذ في التصدع، والأمر ذاته مع الزيتون الذي استتم نضجه. فكلاهما في أثناء مآله إلىٰ الفساد يسبغان الجمال المناسب علىٰ الثمرة. وكذلك شأن عرانيس الذرة حين تتدلىٰ، وحاجب الأسد العابس، والرغوة المنسابة من فم خنزير الوحش، والعديد من الأشياء الأخرىٰ، حين يُنظر إليها بمعزل فإنه ليس فيها ما يُستملح؛ ولكن حين تؤخذ في اتصالها بالأشياء بطبيعتها، فإنها تزينها وتسر الناظرين. ومن ثمة فإن كل ذي نفس عميقة الإحساس، وكل ذي بصر ثاقب في هيئة الكل، لن يعدم استحسان شيء اتصل بهيئة الطبيعة في جملتها. وعليه فإن الأنياب الحقيقية الفارعة لبهائم الوحش سوف تروقه، كما كانت ستروقه لو كانت مرسومة أو منحوتة. بمثل هذا ستبصر عيناه الزكيتان نضج الشيخوخة ورونقها في الرجل والمرأة، ومفاتن الشباب الآسرة. سيشهد من جنس هذا الكثير، مما لا قبل للجميع بإدراكه، وإنما يدركه أولئك اللذين يحظون بإقبال أصيل للنفس علىٰ الطبيعة وأفعالها»[١].

ومع ذلك العالم يفيض بأنواع ودرجات مختلفة من الموجودات التي تبدو في الوهلة الأولىٰ بلا معنىٰ أو في أحسن الأحوال زائدة عن الحاجة. إنه شعور يخامر الكثير ويجب أن نعترف بذلك. لكن من هو الإنسان، وهو العالق في خضم هذه المعمعة، ليُصدر حكمه النهائي حول هذه الأمور؟ لأولئك الذين أقلقهم ذلك الشعور، يكتب ابن القيم ببصيرة نافذة:

(1) Aurelius, M. (2008) The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus. Translated by Francis Hutcheson and James Moor. Liberty Fund, Inc., Indianapolis, p. 40-41.

«ولما كان جوده وفضله أوسع من حاجة الخلق، لم يكن بد من بقاء كثير منه مبذولًا في الوجود مهملًا، وهذا كضوء الشمس مثلًا، فإن مصالح الحيوان لا تتم إلا به، وهي تشرق علىٰ مواضع فضلت عن حوائج بني آدم والحيوان؛ وكذلك المطر والنبات وسائر النعم، ومع ذلك فلم يعطِّل وجودها عن حكم ومصالح وعبر ودلالات، وعطاء الرب ونعمه أوسع من حوائج خلقه، فلا بد أن يبقىٰ في المياه والأقوات والنبات وغير ذلك أجزاء مهملة؛ ولا يقال: ما الحكمة في خلقها؟ فإن هذا سؤال جاهل ظالم، فإن الحكمة في خلق الأرض وما عليها ظاهرة لكل بصير، والمعمور بعضها لا كلها، والرب تعالىٰ واسع الجود دائمه، فجوده وخيره عام دائم فلا يكون إلا كذلك، فإن ذلك من لوازم علمه وقدرته وحكمته، ولعلمه وقدرته وحكمته العموم والشمول والكمال المطلق بكل اعتبار»[1].

في هذه العجالة، أود أن أختم بفكرة أطلق عليها «الفوضىٰ الهادفة». تبدو التسمية وكأنها محاولة لوصف المستحيل، إذ كيف يمكن لفوضىٰ أن تكون هادفة؟ مع ذلك سوف أسعىٰ من خلال المنطق الداخلي لهذه الفكرة إلىٰ حل إشكالين مترابطين، هما الفوضىٰ والشر. لكني سأقتصر علىٰ الأول آملًا أن ينير بصيرتنا حول الثاني. تبدو العديد من الأحداث كما لو كانت فوضوية كما ذكرنا، ولكن أهي حقًا فوضوية وتفتقر لأدنىٰ غرض بأي شكل من الأشكال؟ إنّ جوابي هو: «لا»، علىٰ الأقل من وجهة نظر إسلامية.

بشكل عام، قد تبدو العديد من الأحداث فوضوية بيد أنها، في الوقت نفسه، تعمل بشكل هادف. ومن الأمثلة الممكنة علىٰ فوضىٰ هادفة لعبة النرد. فقد صنع البشر النرد، وحفروا النقاط، وحددوا قواعد اللعبة. من الواضح أن كل هذا مُعدّ له ومخطط. وفي جميع الحالات، فإنّ سلسلة مرات عدم القدرة علىٰ

(١) شفاء العليل، ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، ص٢٣٣.

التنبؤ (أو الاحتمالات) أثناء لعب اللعبة محدودة، لأنها تحدد حسب عدد النقاط، وطبيعة القواعد، وشكل قطعة النرد، وربما عوامل أخرىٰ. لذلك، فحتىٰ النتائج محددة سلفًا بطريقة ما، رغم عنصر عدم القدرة علىٰ التنبؤ، ورغم فائض عدد مرات إلقاء النرد في كل مرة. فبشكل عام، تُعدّ اللعبة، رغم الفوضىٰ الظاهرة، هادفة بمعنىٰ من المعاني لأنها قد صُممت لتحقيق هدف (الاستمتاع، التنفيس، الترفيه، الخ). إنها تقدم لنا الدرس بأنه ليس من المستحيل أو غير القابل للتصديق أن نتصور عالمًا، أو نظامًا، تبدو الكثير من دينامياته وتفاعلاته فوضوية، لكنها في الواقع، وفي العمق، تخدم غرضًا معينًا. في ضوء هذه المعطيات، لا يمكن لأحد أن يزعم أن الفوضىٰ في حالة معينة حقيقية قبل أن يحيط علمًا بكافة القوانين ذات الصلة. من هنا شدد فيلسوف العلم البارز ماريو بنخي أنه:

> «لا يمكن لعالِم، حين يصادف حقيقة شاذة، أن يجد مسوغًا للاستنتاج المتخاذل بأن الحقيقة تلك غير خاضعة لأي قانون البتة؛ لأنه لا يمكن لأي عالم أن يرصف كل القوانين الموجودة والقابلة للاكتشاف. فقط العلم المحيط بكل القوانين يمكنه أن يؤسس لشذوذ حقيقة ما عن القانون، لأن «عدم الخضوع لقانون من نوع ما» يعني بالضبط «عدم الالتئام مع أي مجموعة من القوانين» »[١].

إذن مجددًا: هل الشر والفوضىٰ متلازمان دلاليًا وواقعيًا؟ بحيث أنه إذا وجد الشر، في نظرنا، اضطررنا لاستنتاج نفي التصميم، ثم بنفي التصميم -كما يحلو للبعض- نستنتج نفي وجود الخالق؟ سلسلة مشحونة بالمغالطات. إن فكرة

(١) انظر: Bunge, M. (2009) Philosophy of Science: From Problem to Theory. Vol. 1. Transaction Publishers, p. 425.

الدقة المتناهية في الكون شيء، ومفهوم المصائب والابتلاءات شيء آخر. الأولىٰ تدل علىٰ علم الخالق وقدرته -علىٰ الأقل حين نقرر التفكير بطريقة معينة- والثانية تدل علىٰ أثر من آثار إرادته، لا علىٰ عدم وجوده. ولكي نزيد الفرق وضوحًا أليس يمكن -وهو الواقع- للمصائب والشرور أن تقع بموجب قوانين ذات دقة متناهية؟ ما المشكلة في ذلك؟ يقول أبو حيان التوحيدي في عبارة تقترب من هذه الملاحظة الدقيقة: «ولله في خلقه أسرار تتصرف بها دوائر الليل والنهار، وتذللها مجاري الأقدار، حتىٰ ينتهىٰ بمحبوبها ومكروهها إلىٰ القرار»[1].

(١) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، المكتبة العصرية، ص٧٤.

[٤] الإيمان باليوم الآخر:

«لقد تفكر العديد من الفلاسفة في أمر وجود حياة محدودة باعتباره حافزًا لاستخدام وقتنا علىٰ الأرض بحكمة. ولو لم تكن الحياة لتنتهي، فما كان ليصبح ثمة تطور طبيعي، ولا ضرورة ملحة، ولا شعور بالإنجاز والانتهاء».

(جون بارو)[١]

«والآخرون اعتقدوا أن ههنا سعادة وكمالًا، يصل إليه الإنسان بعد موته وفي الحياة الأخرىٰ؛ فإن ههنا فضائلَ وأفعالًا فاضلة في الحقيقة يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت».

(الفارابي)[٢]

«وكانوا يقولون: إن فوق هذا العالم عالمًا آخر يصفونه ببعض ما وصف النبي ﷺ به الجنة، وكانوا يثبتون معاد الأبدان كما يوجد هذا في كلام سقراط وتاليس وغيرهما من أساطين الفلاسفة».

(ابن تيمية)[٣]

لنبدأ بعبرة من قصة الملحد القروي ..

يُحكىٰ في الموروث الأمريكي، أن مزارعًا ملحدًا أزعجه توكل مزارع آخر علىٰ الله في الحرث والبذر والحصاد، فقصده المزارع الملحد ذات يوم وقال له: «لنزرع سويًا وأنت ادع الله وأنا سأسبه ونرىٰ من يكون محصوله أكثر». فلما حل

---

(1) Barrow, J. (2005) The Infinite Book, Vintage Books, p. 248.

(٢) أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦م، ص١٠٣.

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣٥١/١٧).

شهر أكتوبر -كما تروي القصة- وجد الملحد محصولًا وافرًا عظيمًا، فأخذ يهزأ برفيقه المؤمن قائلًا: «أرأيت أيها الأحمق، ما الذي لديك لتقوله عن الله الآن؟»، فكان رد المؤمن: «إن الله لا يصفِّي حساباته في أكتوبر!».

حقًا ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٨٤]، فإنما ﴿يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [إبراهيم: ٤٢]، وهذا من حلمه وحكمته، إذ لو ﴿يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [يونس: ١١].

تختصر الأمثولة السابقة مَنطِقَين متباعدين غاية التباعد في فهم العلاقة بين العدالة الإلهية وسلوك الإنسان في هذه الحياة. فالمنطق الإلحادي، إن أحسنا الظن واستبعدنا العناد، لا يرضىٰ بأقل من استجابة فورية لما يفعل أو يشاهد. والمنطق الإيماني يوضح أن هذا لا يتلاءم مع طبيعة حكمة الإله في تأخير إجراء العدالة. اللغز الحاضر بالنسبة للملحد يجب تفسيره الآن، وبأي ثمن ﴿فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [الشعراء: ١٨٧]. لكن هذا يتطلب اقتلاعًا تامًا لفكرة الإيمان من أساسها، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بتعطيل فكرة الغيب من التجربة الإنسانية تعطيلًا كاملًا.

ويبدو أن تلك النزعة البشرية لاستعجال التدابير الإلهية عند معاندة تعاليم الوحي أو إيذاء الرسل هي نزعة كونية وفردية. كونية بمعنىٰ أنها تكررت وما زالت تتكرر كثيرًا في سياقات متنوعة عبر الأمم والحضارات، وفردية بمعنىٰ أن كل إنسان لديه هذه النزعة التي قد ينساق وراءها، أو إن كان صاحب إيمان، يسعىٰ في مقاومتها. أي أن نموذج «المزارع الملحد» في الأمثولة السابقة نموذج تاريخي مستمر، ولتفسير العملية الذهنية التي تقف وراء هذا النموذج، يمكننا الاستفادة من التحليل الرائع الذي كتبه المفسر الإسلامي العظيم الطاهر بن عاشور عند شرحه للآية الأخيرة، وفيه يقول:

> «والظاهر أن المشركين كانوا من غرورهم يحسبون تصرفات الله كتصرفات الناس من الاندفاع إلىٰ الانتقام عند الغضب اندفاعًا سريعًا، ويحسبون الرسل مبعوثين لإظهار الخوارق ونكاية المعارضين لهم، ويسوون بينهم وبين المشعوذين والمتحدين بالبطولة والعجائب، فكانوا

> لما كذبوا النبي ﷺ وركبوا رؤوسهم ولم تصبهم بأثر ذلك مصائب من عذاب شامل أو موتان عام ازدادوا غرورا بباطلهم وإحالة لكون الرسول ﷺ مرسلا من قبل الله تعالىٰ»[1].

كتب ويليام جيمس ذات مرة قائلًا: «إنّ الإيمان الديني لأحد الناس إنما يعني في نظري بالضرورة إيمانه بوجود نظام غير مرئي من نوعٍ ما قد يُمَكِّن من العثور علىٰ تفسير لألغاز النظام الطبيعي»[2]. تنبه مقولة جيمس، رغم قصورها عن شرح فكرة الإيمان، علىٰ تجربة دينية عميقة: الإيمان بعالم آخر يفسّر أحجيات العالم الحاضر، وبتعبير إسلامي: عالم غيب يفسر عالم الشهادة. «من المؤكد»، يقول بول ريكور، «أن هناك الشيء الكثير مما يقال عن الحياة في دلالتها غير البيولوجية، أو علىٰ أية حال في أبعادها التي لا تقتصر علىٰ ما هو بيولوجي. إني أراها، ضمن تأملي الراهن، من منظور يكاد يكون أخرويًا، بحيث تنكشف أمام فعل الموت»[3].

من أهم الأسئلة الفلسفية تلك التي تراودنا بعد تفكر شخصي في منتهىٰ سعينا. يوجه الفيلسوف جون سيمونز انتباهنا لأحد أبرز الأسئلة المألوفة في هذا الصدد: «إنّ معرفتنا بأن الحياة والكون المادي قد قُدّر عليهما أن ينتهيا تبدو بأنها معرفةٌ تهمنا . . . هل ينبغي أن تؤثر فكرة أن الكون كله، وحيواتنا، محدودة علىٰ الكيفية التي نهتم بها بالأشخاص، والأشياء، والواجبات المنزلية، وغيرها من المشاريع؟»، وربما الأهم من هذا كله، «هل ينبغي علينا أن نعاملها كما نعامل سؤالًا علميًا؟ أم هل توجد طُرق أخرىٰ نفكر بواسطتها بهذه الأسئلة؟»[4]. في الإسلام، ينبع سلوك الإيمان بالغيب، في جزء كبير منه علىٰ الأقل، من إحساس عميق، بيد أنّه لا يمكن تفسيره، بأنّ ثمة نهاية مهيبة تنتظر الوجود كله، نهاية

---

(١) التحرير والتنوير (١١/١٠٥).

(2) James, W. (1895) Is Life Worth Living? International Journal of Ethics, Vol. 6, No. 1, (Oct.), p. 15.

(٣) الانتقاد والاعتقاد، بول ريكور، ترجمة/ حسن العمراني، دار توبقال، ٢٠٠١م، ص٨٢.

(٤) بروكلين لا تتمدّد: هل نُشفىٰ من قلقنا الفلسفي؟، جون سيمونز، (https://mana.net/archives/2301).

مكبرة من نهايتنا المصغرة التي هي الموت. ورغم الوطأة الشديدة التي قد يخلفها هذا الشعور في أنفسنا، إلا أنه يحمل لسعينا في هذه الحياة قدرًا هائلًا من الإيجابية. تساءل فيكتور فرانكل، الطبيب النفسي المعروف، ذات مرة فقال: «كيف كانت ستكون حياتنا لو كانت لا نهائية بدلًا من نهائية؟». إنه سؤال خَطِر. فعلًا، كيف كانت ستكون لو كان الأمر كذلك؟ يجيب فرانكل فيقول:

> «لو كنا خالدين لشُرع لنا تأجيل كل نشاط إلىٰ الأبد، وكان سيكون بلا عاقبة تذكر سواء أنجزناه الآن أم لم ننجزه. كان سيجدر بكل نشاط أن يُنجز غدًا أو اليوم الذي يليه أو بعد عام من الآن أو بعد عشر سنين. لكن حين نكون في مواجهة الموت بصفتنا كائنات محدودة بالنظر للمستقبل وحدود فرصنا المتاحة، فإننا نكون عندئذ تحت وازع الانتفاع بحياتنا لأقصىٰ ما يمكن، فلا ندع آحاد الفرص -التي يؤلف مجموعها كامل حياتنا- تتفلت من بين أيدينا بلا استثمار»[1].

إن الإسلام ممثلًا بعقيدة الإيمان باليوم الآخر قائمٌ علىٰ فكرة الإثبات والإلحاد علىٰ فكرة النفي، والإسلام حين يقدم أملًا بشأن المستقبل فهو يقدم حقيقة وجودية يتجه إليها الفرد ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْأَخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا﴾ [الإسراء: ١٩]، بينما يقدم الإلحاد -متىٰ حاول ذلك- حقيقة منفية، بمعنىٰ وهم في مقدور المرء أن يعرف أنه وهم، ومثال يوضح هذا تشديد برتراند رسل علىٰ أهمية استحضار معنىٰ الخلود infinity أو eternity لتبديد الخوف من الفناء أو الفزع من فكرة الموت، وذلك لكي -علىٰ حد تعبيره- يموت المرء بسلام وهو مقبل علىٰ الاندماج في المشهد الكوني الأكبر![2]. وههنا عبرة يجب أن نتذكرها قبل تجاوزها، وهي تلك الغريزة الدفينة لطلب الخلود حتىٰ عند أعتىٰ الملاحدة، سواء أظهرها، تحت أي مسمىٰ كان، أو أبطنها. الإسلام، والإسلام تحديدًا، يترجم عن معنىٰ هذه الغريزة، إن صح وصفها بذلك، ويشبعها ويمنحها المعنىٰ اللائق بها في سياق سيرورة الكون.

---

(1) Frankl, F. (1957) The Doctor and the Soul; New York, p. 73

(٢) انظر: آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص٢١٥.

إن حكمة الإله تخترق كل شيء، كما رأينا في ركن الإيمان بالقدر، والحكم الخفية علىٰ وجه الخصوص تفوق الحصر في هذه الحياة ولا تقف عند حد. وقد أشار الله إلىٰ السر الرابط بين سعي الإنسان وقيمة الزمن في سورة قصيرة عظيمة تحمل اسمًا للزمن نفسه، وهي سورة «العصر». في هذه السورة التي أقسم الخالق فيها بالزمن: (والعصر)، تقع الإشارة إلىٰ نهر الزمن العظيم وأهميته القصوىٰ، لينبهنا بعد ذلك علىٰ أن جريانه سدىٰ بلا عمل صالح قبل الموت يمثل في حد ذاته خسارة فادحة للعمر: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٢-٣]. ما الحكمة المخبأة لنا نحن معاشر البشر في ظاهرة التفكر في الموت؟ لو لم تكن سوىٰ القلق العميق الذي يوقظ ضمائرنا ويحرك فضولنا لكان ذلك كافيًا. وكما يقول موران: «يدفع انشغال ذهن الإنسان بالموت إلىٰ تساؤل الإنسان عن أسرار وجوده ومصيره وعن الحياة والكون»[١].

لقد تعرض الجميع تقريبًا للتجربة، أو حضره الحدس، بأنّ معنىٰ سعينا الدنيوي لا بد وأن يكشف في نهاية المطاف عن نفسه في شكلٍ آخر من أشكال الحياة. ربما كان ذلك عالم غيب مواز لا نفهمه نحن بعد (مثل تناسخ الأرواح لدىٰ الهندوس)، أو نقطة أوميغا مستقبلية، كما اعتقد الفيلسوف اللاهوتي المسيحي بيير تيلار دي شاردان (ت ١٩٥٥م)[٢]، يبلغ فيها كل شيء ذروته، أو مجرد هاجس متكرر لنهاية حاسمة في المستقبل البعيد. إلىٰ أين تذهب آمالنا، وذكرياتنا، وأحلامنا، وإنجازاتنا، بعد الموت؟ ماذا سيحدث لنشاط الحياة وتاريخ البشرية جمعاء؟ ما الذي سيتم عمله بشأن المشهد غير المكتمل للحياة، المشهد الذي يتمكن فيه الظالمون والطغاة والمجرمون والأشرار من الإفلات من قبضة العدالة والهروب من العقاب؟ كيف سيمكننا أن نجد السلوىٰ لأحزاننا وآلامنا أو ثوابًا علىٰ استقامتنا وأفعالنا الإيجابية؟ «هناك مشكلة حقيقية»، يعترف الفيلسوف نايجل واربرتون، «لأولئك الذين يعتقدون من بيننا أن الموت نهاية كل شيء»[٣].

---

(١) إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ترجمة د. هناء صبحي، ٢٠٠٩م، كلمة، ص٦١.

(٢) طور هذه الفكرة مؤخرًا الفيزيائي الرياضي فرانك تبلر. وفحوىٰ فكرة «نقطة أوميغا» -حسب مبتدعها شاردان- أن كل شيء في الكون يتطور للوصول إلىٰ الذروة القصوىٰ من التعقيد والتي يتحد عندها مع المسيح، لينهار بعدها العالم أجمع.

(3) Warburton, N. (2011) A Little History of Philosophy. Yale University Press, p. 22.

من نافلة القول ألا قيمة للإيمان باليوم الآخر، شأن جميع المسائل الخارجة عن حدود العالم المرصود، في الفكر العلمي الوضعي[١]. فقط الذين يقدرون نعمة الوجود هم من يتشوفون إلىٰ فكرة الخلود، الذين تؤرقهم قضية المعنىٰ لأبعد حد، وتشغلهم حقًا مسألة العدالة والأخلاق في هذه الحياة. بالنسبة لهذه الفئة من الناس، كما يشرح جيمس لويبا، يمثّل «إهدار الثروة التي لا تقدر بثمن والممثلة بالحياة . . . والعبث المترتب علىٰ ذلك، إضافة إلىٰ اللاعقلانية التي يطفح بها الوجود الدنيوي، كل ذلك يمثّل لهم أفكارًا لا قِبَل لهم بها»[٢].

﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾

[المؤمنون: ١١٥]

لقد لاحظ العديد من العلماء المهمومين بموضوع الأخلاق وجود علاقة قوية بين الميل إلىٰ الرضا الشديد عن الذات وبين اعتقاد الخلود، أي الاعتقاد في حياة أبدية. وقد بين جيمس لويبا، المعروف بعمله في علم النفس الديني، أنّ «الرغبة في الخلود تجد مصدر دعمها الرئيسي في الرغبة في الرضا الشديد عن الذات وعن الكون». «وهذا الدافع الأخير»، يقول لويبا، «يرتفع إلىٰ تأثير كبير فقط في الأشخاص ذوي التميز الأخلاقي والفكري الكبيرين»[٣]. في نظر هؤلاء الأشخاص، فكرة الفناء الأبدي ليست مثيرة للاشمئزاز فحسب، بل تتمادىٰ أيضًا بلا حدود في عدم تقدير أهمية الحياة الإنسانية. من هنا اعتقد إيمانويل كانط أنه كي تكون الأخلاق فعالة في تنظيم السلوك الإنساني، فإنه يتوجب الإيمان بالعدالة

---

(١) الوضعية: المذهب القائل بأنّ المعطيات التجريبية والملاحظة الحسية هما النمط الوحيد المعول عليه في المعرفة.

(2) Leuba, J. (1921) The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological, and Statistical Study, London, p.311-12.

(3) Leuba, J. (1921) The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological, and Statistical Study, London, (edit.), p.311.

الإلهية في الآخرة، وإلا فإنّ الأخلاق ستفقد أصالتها، وتصبح محطًا للإعجاب المؤقت فحسب[١].

من أجل ذلك أرىٰ أنه ينبغي إعادة فهم المغزىٰ الاستدلالي في حجة كانط الأخلاقية علىٰ وجود الله، وأن نعترف بأن كثيرًا من النقاد لم يقدّروا أهميتها في تفسير العلاقة بين إنسانيتنا ووجودنا في عالم مثل عالمنا. إن لم تحظَ كلمات كانط الآتية بتقدير كبير، فلا أقل من أن تحظ بإعجاب معقول، لسبب أساسي وهو أن نزع المغزىٰ الأخلاقي من مشهد الخلق يفقدنا فرصة الفهم. كتب كانط:

> «وبما أن فكرة نهاية كل شيء نابعة من تفكر لا فيما هو فيزيائي، وإنما من تفكر في المنحىٰ الأخلاقي لأشياء هذا العالم، ومسَبَّبة به فقط، وبما أن الآخر منهما [الأخلاقي] هو فقط ما يمكن أن يشار إليه علىٰ أنه متجاوز للحس (والذي ينبغي أن يُفهم أخلاقيًا فقط) -وكذلك الأمر نفسه مع فكرة الخلود- فإن تمثيل تلك الأشياء الأخروية التي يفترض أن تتلو في اليوم الآخر يجب أن ينظر إليها باعتبارها كاشفة عن مغزىٰ هذا الأخير مضمومًا إلىٰ عواقبه الأخلاقية، والتي تغدو بخلاف هذا غير مفهومة لنا نظريًا»[٢].

تتسق إشارة كانط إلىٰ دور المغزىٰ الأخلاقي في رفع العبث عن وجودنا من جهة، ووجود عالم مثل عالمنا من جهة أخرىٰ، مع ملاحظة ويليام جيمس الثاقبة أن «الأخلاق تحظىٰ بموطئ قدم حقيقي وأصيل حين تكون في عالم لا وعي فيه أسمىٰ من الوعي البشري، وأيضًا حين تكون في عالم يحكمه الإله»[٣]. لقد

---

(1) Kant, I. (1998) Critique Pure Reason. Translated and Edited by: Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge University Press, p. 681.

(2) Kant, I. (1998) Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings. Translated and Edited By Allen Wood, Cambridge University Press, p. 196

(3) James, W. (1912) The Moral Philosopher and Moral Life. In: Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green, and Co., p. 198.

صارع فيلسوف الأخلاق بيتر سنجر البدائل الفكرية المتاحة في هذا الموضوع، ليصل إلىٰ نتيجة واحدة، وهي أن المنظور الأخلاقي الكوني هو وحده القادر علىٰ انتشالنا من دوامة التفلسف العقلاني النظري الذي امتد لقرون؛ ورغم اختلافنا الجذري مع سنجر في نزع ما هو إلهي من سؤال الأخلاق، إلا أننا نتفق معه في ضرورة إعادة الاعتبار للمنظور الأخلاقي حين قال في فقرة قيمة:

> «أي شخص يسعىٰ إلىٰ الهروب من حلقة المراكمة والخراب هذه، يستطيع أن يعثر في الأخلاق علىٰ بديل أكثر صمودًا. إن كنا نبحث عن غاية أرحب من مصالحنا الذاتية، عن شيء يأذن لنا برؤية حياتنا مشتملة علىٰ أهمية تتجاوز الحدود الضيقة لثرائنا أو حتىٰ أحوال الوعي الممتعة، فإن إحدىٰ الحلول الجلية تبنّي وجهة النظر الأخلاقية. وكما رأينا، وجهة النظر الأخلاقية تقتضي منا فعلًا تجاوز وجهة النظر الشخصية إلىٰ نقطة استشراف المشاهد النزيه. وعليه فإن النظر إلىٰ الأشياء نظرًا أخلاقيًا طريقة للترفع عن الالتفات إلىٰ شؤوننا المتجهة للداخل والتماهي مع أكثر منظور موضوعي ممكن - أو، كما وصفه سيدجويك، مع «منظور الكون» »[1].

يحتل المؤمنون بالله، والعارفون معرفة جيدة بمعاني صفاته، موقعًا أكثر حساسية تجاه هذه القضية. فصُلب اعتقادهم ألا مناص من يوم الجمع الذي لا ريب فيه، ذلك اليوم الذي تبلغ فيه صفة العدل الإلهي أكمل تجلياتها، وغير هذا يعني فناء الحقيقة وسقوط الخليقة في هوة العدمية. وفقًا للقرآن [التغابن: ٩]؛ [الكهف: ٩٩]؛ [آل عمران: ٩]، ستقف البشرية جمعاء أمام الله، وستحصل كل نفس علىٰ سجل كامل من أفعالها الأرضية. «في ذلك اليوم»، كتب جيفري لانج،

---

(1) Singer, P. (2011) Practical Ethics. 3rd Ed. Cambridge University Press, p. 293

«سنواجه حقيقة ما أصبحناه عندما تُنزَع منّا جميع الشواغل والأوهام المؤقتة، ونبقىٰ وحدنا فقط مع معتقداتنا الأساسية وإنجازاتنا الأخلاقية الروحية»[1]، اليوم الذي تبلىٰ فيه السرائر[2]، والذي «يأتي فيه الرب لينير خفايا الظلام ويُظهر آراء القلوب»[3].

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]

يسمىٰ ذلك اليوم «يوم التغابن»[4] لأنّ ندم الكافرين بالله واليوم الآخر، حين يشهدون الخسارة المروعة ويعاينون عذاب جهنم[5]، سيكون مفجعًا وسيبلغ في ذلك اليوم حدًا لا يمكن وصفه.

﴿هُنَالِكَ تَبْلُوا۟ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ ۚ وَرُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [يونس: ٣٠].

كشفت إحدىٰ الدراسات (إليسون وآخرون: ٢٠٠٩م) أنّ «الاعتقاد في حياة آخرة يحمل علاقة إيجابية مباشرة مع الهدوء، وعلاقة عكسية مع القلق. ويبدو أيضًا أنه يحد من الآثار الضارة للانحسار المالي علىٰ القلق». «وهذه الفوائد الواضحة»، بحسب ما خلص إليه إليسون وزملاؤه:

> «قد تنجم عن شعور بالعدالة الكونية/الإلهية، والوعد بالمكافآت الروحية المستقبلية التي تفوق تلك المتاحة في هذه الحياة. وعلاوة علىٰ ذلك، فقد يأتي مع وعد الآخرة أسباب أقل للشك الذاتي، والغضب،

---

(1) Lang, J. (2000) Struggling to Surrender, United States, p. 54.

(٢) [الطارق: ٩].

(٣) الرسالة إلىٰ أهل كورنثوس: ٤: ٥.

(٤) [التغابن: ٩].

(٥) المعروفة في المعتقدات الأخروية اليهودية بأسماء "Gehenna" و"Gehenom" و."Gehinom" انظر مناقشة سابقة حول أصل اللغات العربية والعبرية والآرامية.

أو تبادل الاتهامات، وكذلك خفض شعور الإلحاح لتعظيم المنافع وتقليل التكاليف في هذه الحياة»[١].

ليس من قبيل المبالغة إن قلنا أن نزعة الإيمان بعالم آخر يتلو هذا العالم، تُفصل فيه المظالم، وتؤدىٰ فيه الحقوق، يمكن أن تخطر ببال أكثر الناس بدائية وأبعدهم عن رسالات الوحي. يسجل المستكشف ودارس التقاليد الإسكتلندي آندرو لانغ قصة الرحالة المشهور مونغو بارك، الذي زار سكان إفريقيا الأصليين في مطلع القرن التاسع عشر، فيقول بشأن ما وجده:

«لقد حظي بفرصة لفهم السكان الأصليين. فهو لم يهرع خلال الديار محمَّلًا بالأسلحة، وإنما اشترىٰ طريقه خلالهم، ولوحده تقريبًا، ببضعة أزرار نحاسية. يقول مونغو: لقد تحاورتُ مع أناس من كل مذهب ومشرب حول إيمانهم، وأستطيع أن أصرّح بلا أدنىٰ شك أن الإيمان بالإله الواحد، وبثواب وعقاب في المستقبل، كان فاشيًا فيهم جميعًا»[٢].

ولكي نشعر بنُبل الإيمان بالفكرة السابقة، ونقدّر بالفعل القيمة التي تحظىٰ بها في القرآن خصوصًا، ورسالات الأنبياء عمومًا، ليس علينا أكثر من تأمل الجانب الكالح والمفجع للفكرة المناقضة: العدمية المادية. في مقال: «الاحتجاب الإلهي والموت والمعنىٰ»، يصور الفيلسوف الأمريكي بول موزر المشهد الماثل أمام منكري الحياة بعد الموت، أو، بتعبير القرآن: الراضين بالحياة الدنيا والمطمئنين بها[٣]، كما يلي:

«وفق المعطىٰ المادي، لن نصبح أشخاصًا بعد وفاتنا. إذ ليس لنا عندئذ أمل خالد بالنسبة لمستقبلنا

---

(١) انظر: Ellison, C. G. et al. (2009) Blessed Assurance: Religion, Anxiety, and Tranquility among US Adults. Social Science Research, 38: 664.

(2) Lang, A. (1898) The Making of Religion. Longmans, Green, and Co., p. 241.

(٣) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ﴾ [يونس: ٧].

كأشخاص. ليس لنا مستقبل، ومن ثمة لا نملك مستقبلًا طيبًا يمتد إلىٰ الأبد. سيتبدد مصيرنا في قعر سحيق من الطاقة الفيزيائية. هناك لن يكون لذواتنا أية قيمة لأننا سنكون قد فنينا. أما الناس الذين كانوا عزيزين بالنسبة لنا، فلن يحظوا بأي تقدير علىٰ الإطلاق. لن نكون مهمين أو حتىٰ شيئًا مذكورًا. وجودنا وقيمتنا سوف ينتهيان معًا، ولا يمكن استعادتهما. قد يتذكرنا بعض الأشخاص، لكن الذكريات العابرة ليست شخصياتنا التي عشناها. نحن لن نعيش في الذكريات، لأننا سنرحل إلىٰ الأبد، ممزقين كل ممزق، وفق المعطىٰ المادي المذكور»[1].

ضع المشهد السابق إلىٰ جانب الصورة المناقضة التي تستبعد بحدس شديد عبثية وجودنا في هذه الحياة، وتشهد بالتأمل الصادق، لا بتعبير المؤمنين فحسب وإنما باعتراف ملحد مثل سام هاريس[2]، أن هناك مغزىٰ دفينًا في قلب هذا العالم. تكشف المحاورة التالية، من رواية: «الحرب والسلم»، لتولستوي، جزءًا من التجربة المناقضة التي نقصدها، وهي تجربة لمع ضوؤها في نفوس العديد من الأشخاص:

«حدق الأمير أندرو، وهو يتكئ بيديه علىٰ درابزون الطوافة، بصمت في المياه المتدفقة وهي تلمع في غروب الشمس. «حسنًا، ما رأيك فيما ترىٰ؟» سأل بيير. «لم أنت صامت؟». «ما رأيي فيه؟ إني أصغي إليك. إنه علىٰ ما يرام . . . إنك تقول: انضم إلىٰ الإخوة وسنريك الغاية من الحياة، مصير الإنسان، والقوانين التي تحكم العالم. ولكن من أنتم؟ أيها القوم. من أين لكم معرفة كل

---

(1) Paul K. Moser (2013) Divine Hiddennes, Death, and Meaning. In Joshua W. Seachris (Edit) Exploring the Meaning of Life, Wiley-Blackwell, p. 482

(٢) في المناظرة التي جمعته هذا العام (٢٠١٩م) في مدينة فانكوفر بعالم النفس جوردان بيترسون.

شيء؟ لم أنا بمفردي لا أرىٰ ما ترون؟ إنكم ترون سلطان الخير والحق علىٰ الأرض لكني لا أراه». قاطعه بيير سائلًا، «أتؤمن بالحياة الأخرىٰ؟». «الحياة الأخرىٰ؟» كرر آندرو، بينما اعتبر بيير، مضيقًا عليه فرصة الرد، تكراره ضربًا من الإنكار، لا سيما كلما تذكر قناعات آندرو الإلحادية الماضية. «تقول أنك لا تستطيع رؤية سلطان الخير والحق علىٰ الأرض. وكذلك أنا، لا يمكن رؤيته، إن نظر المرء إلىٰ حياتنا وكأنها نهاية كل شيء علىٰ الأرض، هنا علىٰ هذه الأرض»؛ (أخذ بيير يشير إلىٰ الحقول)، «ليس هنالك حق، كل شيء باطل وشر، ولكن الكون، في الكون بجملته هناك مملكة حق، وبينما نحن أبناء الأرض في اللحظة الراهنة، نحن أبدًا أبناء الكون كله. ألست أشعر في أعماق روحي أني جزء من هذا الكل الضخم المتناغم، ألست أشعر أني حلقة واحدة، درجة واحدة، بين أدنىٰ الأشياء وأعلاها، في هذا الكل الشاسع من الأشياء العديدة التي يتبدىٰ فيها الإله - أو القوة الأعظم إن كنت تحبذ هذا التعبير؟ إن كنت أرىٰ، وأرىٰ بوضوح، ذلك السُلّم الذي يؤدي من النبات إلىٰ الإنسان، لماذا ينبغي أن أفترض أنه ينتهي عندي ولا يمتد ويمتد؟ أشعر أنه لا يمكنني الفناء، ذلك أنه لا شيء يعدم تمامًا في هذا العالم، وإنما سأظل موجودًا وأني كنت موجودًا دائمًا[١]. أشعر أن ورائي وفوقي عالم من

(١) قال بلال بن سعد السكوني وكأنه يُصدّق قول بيير: «إنكم لم تُخلقوا للفناء، وإنما خُلقتم للخلود والأبد، ولكنكم تنتقلون من دار إلىٰ دارٍ». انظر: البحور الزاخرة في علوم الآخرة، محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، تحقيق/عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة، ٢٠٠٩م، ج١، ص٢١.

الأرواح، وأن هناك حقًا في هذا العالم . . . إن كان هناك إله وعالم آخر فإن هناك حق وخير، وستكون سعادة الإنسان العظمىٰ في السعي لبلوغهما. يجب أن نحيا، ويجب أن نحب، ويجب أن نعتقد أننا لا نحيا فقط اليوم علىٰ هذا الفتات من الأرض، وأننا حيينا وسنظل أحياء أبدًا في هذا الكل»، ختم بيير وهو يشير إلىٰ السماء . . . رفع الأمير آندرو بصره إلىٰ حيث كان يشير بيير . . . فجأة استيقظ داخله شيء طالما ظل في سبات طويل، شيء استخرج أفضل ما في نفسه، شيء مبهج، ومفعم بالحياة في روحه، لكنه لم يلبث أن تلاشىٰ بمجرد أن عاد إلىٰ أحوال حياته المألوفة، لكنه أيقن أن هذا الشعور الذي لم يعرف كيف ينمّيه كان موجودًا في داخله»[1].

من يدري! لعله الشعور الذي خامر جاك ديريدا، رائد التفكيكية (التقويضية كما يود البعض)، وأحد أساطين مدرسة ما بعد الحداثة، حين سأله فرانز أوليفييه جيسبير عما إن كان يؤمن بالله، فأجاب: «في داخلي يوجد علىٰ الأرجح طفلٌ ما زال يؤمن بالله»، وعما إن كان يصلي أم لا، فقال: «علىٰ طريقتي، في كل وقت أو أغلب الأحيان علىٰ أية حال»[2].

❁ ❁ ❁

في أحد الأيام، كان النبي ﷺ مع بعض أصحابه وهم يشاهدون الشمس توشك أن تغيب في الأفق، ثم التفت إليهم، وقال: «**إن ما بقي من الدنيا فيما مضىٰ منها، مثل ما بقي من يومكم هذا فيما مضىٰ منه**»[3]. من حقل العلوم، ثمة

(1) Tolstoy, L. (2001) War and Peace, Wordsworth Classics, p. 303-305

(٢) حوارات ونصوص، مع ميشيل فوكو وجاك ديريدا. ترجمة/ محمد الميلاد، دار الحوار، ٢٠٠٦م، ص١٧٤.

(٣) مسند أحمد، رقم: ١١٥٨٧، طبعة الرسالة.

شبه إجماع بين العلماء -مستخلص من الخبرة الشائعة والبيانات العلمية- أنّ كوننا يتجه إلىٰ نهاية محتومة. بالنسبة للقرآن، الأمر حقيقة لا يعتريها شك:

﴿ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٦].

وفقًا لباروو، بقاء الكون متوقف إلىٰ حد كبير علىٰ ما يُعرف اصطلاحًا باسم ثوابت الطبيعة. ويؤكد باروو، نيابة عن العديد من العلماء في المجال، أنه نظرًا لتوسع الكون، فإنه يُرجح أن تصل قيم هذه الثوابت إلىٰ حد يمنع وجود الذرات، والأنوية، والكواكب، والنجوم؛ مؤدية بالتالي إلىٰ خلوه من الحياة بعد أن أصبح «غير قادر علىٰ احتواء لبنات بناء التعقيد». «من ثمة»، يضيف باروو، «لا بد للحياة، مثل كل الأشياء الجميلة، أن تصل إلىٰ نهاية»[١]. ويعتنق فريق من العلماء الآخرين نموذج الكون المفتوح، حيث يستمر الكون في الاتساع بلا حدود[٢]، ونتيجة للتوسع إلىٰ ما وراء الحد الحرج للكثافة والجاذبية، فإنّ الكون سوف يتحلل لا محالة. ويوضح الفيزيائي براين جرين، في كتابه: نسيج الكون The Fabric of the Cosmos، آلية نموذج آخر منافس يعرف باسم الانسحاق الشديد. ويذكر جرين أنّ «أحد المصائر المحتملة لكوننا أن التوسع الحالي سوف يتوقف يومًا ما، وينعكس، وسوف ينهار الكون في نفسه، منتهيًا بما يسمىٰ بالانسحاق الشديد»[٣]. من ظاهره، يبدو أن هذا السيناريو متوافق مع علم الكونيات الإسلامي، والذي يرىٰ في الوجود كله حركة ثنائية الاتجاه، فهو من الله بدأ ثم إلىٰ الله يرجع. إنه في الوقت ذاته «طارد مركزيًا (متوسع، ومتحرك نحو الخارج) وجابذ (منهار، ومتحرك نحو الداخل)»[٤]. وفي تصوير القرآن

---

(1) Barrow, J. (2003) The Constants of Nature, Vintage, p. 274

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٩.

(3) Greene, B. (2005) The Fabric of the Cosmos, Vintage, p. 511; Hawking, Stephen (2001) The Universe in a Nutshell, Bantam Press, p. 95-96.

(4) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 141.

الكريم لليوم الآخر، سوف «ترجع» أو، بلفظ القرآن، «تطوىٰ» السماء[1] لتعود إلىٰ حالتها السابقة، بعد أن كانت قد توسعت لأجل غير معروف:

﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾

[الأنبياء: ١٠٤].

﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

[الروم: ١١].

ولأن القرآن يصدق ما بين يديه من الكتب المنزلة، كما أكد القرآن نفسه، نجد إشارات مماثلة في الكتاب المقدس. ففي سفر الرؤيا: ٦: ١٣-١٤: «والسماء انحسرت مثل السجل حين يُطوىٰ». كذلك إشارة القرآن إلىٰ استبدال السماوات بسماوات والأرض بأرض غيرها ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وفي سفر الرؤيا: ٢١: ١: «ورأيت سماءً جديدة وأرضًا جديدة، لأن السماء الأولىٰ والأرض الأولىٰ قد ذهبتا».

يتم إطلاق انهيار الكون من خلال سلسلة من الاضطرابات العنيفة، مؤذنة بالاقتراب من بداية عالم جديد.

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ۝٤ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ [الانفطار: ١-٥][2].

الموت في الإسلام ليس نهاية كل شيء. إنه ليس فناءً أبديًا للذات ولا تناسخًا دائمًا للروح. في القرآن، الموت رحلة إلىٰ مرتبة جديدة من الحياة تسمىٰ البرزخ؛ نمضي بعدها للقيا الخالق الحق:

﴿قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ ۖ ثُمَّ

---

(١) السماء في العربية إشارة إلىٰ كل ما يعلونا، بما في ذلك الفضاء.

(٢) في تفسيره للقرآن، يوضح الإمام الشوكاني أن «الأعمال المقدَّمَة» و«الأعمال المؤخَّرة» معبرة عما كان الإنسان معتادًا فعله في بداية ونهاية حياته، أو قد تعني الأعمال التي «قدمها» الإنسان لنفسه، من حيث الثواب، والأعمال التي كان لها تأثير ممتد بعد وفاته، أي أعمال مؤخرة. (فتح القدير، صفحة ٤٩٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

[الجمعة: ٨].

والمسلمون يعتقدون أنّ ما يفعلونه في الحاضر له معنىٰ، وأنهم سيُواجَهون بنتائج سعيهم الأرضي في الآخرة (الحياة الثانية). وبمنطق العقل، الحياة بعد الموت أكثر من مجرد ممكنة:

﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴿٦٦﴾ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾

[مريم: ٦٦-٦٧].

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾

[الأحقاف: ٢٧].

في الواقع، المحاجة لحقيقة البعث أكثر عقلانية من المحاجة لخلاف ذلك:

﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ ۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾

[الإسراء: ٤٩-٥١].

وكل فرد أعطي حرية الموازنة بين الحق والباطل، حر في اختيار العالم الذي يريده:

﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

وفي النهاية، يعتمد اختيارنا في الأساس علىٰ مدىٰ تقديرنا لحياتنا في هذا العالم:

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ﴾ [ص: ٢٧].

وعقوبة الكفر -كما في مر في قصة الملحد القروي- قد لا تلحقه بالضرورة في هذه الحياة. علىٰ سبيل المثال، ينبغي ألّا نتوقع رؤية ارتباط حتمي بين الكفر وبين الحرمان من متع الدنيا. فوفقًا للقرآن [الفجر: ١٥-١٦]، هذا معيار مضلل لأنّ كلا الطرفين (المؤمنين والكافرين) قد قُدّر لهم التمتع بنصيبهم من مكاسب هذه الحياة:

﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠].

ولكن حين تنتهي هذه الحياة، وينقشع الوهم، ويحل اليوم الآخر، فإن الفكاك من الهلاك سيكون فقط من نصيب الذين وفوا بعهد الله وصدّقوا برسالاته [البقرة: ٤٠]؛ [الرعد: ٢٠]. أما الجاحدون الراضون بهذه الحياة فهذا ما ينتظرهم:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ ۝٧ أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٧-٨].

[٥] و[٦] الإيمان بالرسل وبكتب الوحي:

«لا ينبغي أن نجحد فضل الأنبياء والقديسين، فقد كانوا حملة المشاعل في كل تقدم أخلاقي وارتقاء اجتماعي».

(د. محمد الشنيطي)[١]

«ليس في الأرض مملكة قائمة إلا بنبوة أو أثر نبوة، وإن كل خير في الأرض فمن آثار النبوات».

(الإمام ابن تيمية)[٢]

لو لم يكن ثمة فروق مهمة بين الأمم، فربما لم يكن صموئيل هنتنغتون ليكتب كتابه: «صدام الحضارات». ولو كانت البشرية جمعاء متوحدة حول منظومة اعتقاد وقيم مشتركة، فلعلنا كنا سنصبح بمنأىٰ عن معضلة المذاهب المتعددة: الرأسمالية، الشيوعية، الاشتراكية، الماركسية، اللينينية، العلمانية، الوجودية، الكونفوشيوسية، البراغماتية، المثالية، الواقعية، الرومانسية، الليبرالية، . . . والقائمة لا تنتهي. حتىٰ علىٰ المستوىٰ الفردي، ثمة اختلافات جذرية. فكل فرد له نظرة كونية مختلفة، ونظام فريد من القيم والمعتقدات، إلىٰ درجة أنّ شخصًا من الشرق الأقصىٰ قد يسيء بشكلٍ جسيم فهمَ آخر من الغرب. والخلفيات الجغرافية والإثنية واللغوية والثقافية المختلفة تُولّد احتياجات مختلفة ومتضاربة مؤدية، أحيانًا، إلىٰ صعود تقاليد وأيديولوجيات ونظم سياسية متصارعة يدعي كلٌ منها حلَّ مشاكل البشرية.

في نقطة سابقة من هذا الكتاب، ناقشنا مشكلة الاعتماد بصورة كلية علىٰ العقل البشري، وخطر النظر إلىٰ الإنسان باعتباره فاعلًا معتمدًا علىٰ ذاته بشكل تام. ومهما كنا موضوعيين في تفسيرنا للواقع، ومهما بدت الأنظمة التي من

---

(١) البراجماتية لوليم جيمس، د. محمد الشنيطي، تراث الإنسانية: المجلد الأول، ص٦٣٧.

(٢) الصارم المسلول، ابن تيمية، تحقيق: محمد محي الدين، ص٢٥٠.

وضع الإنسان فعالة، فلا يمكننا أن نحل جميع مشاكلنا، وطالما وُجدت هنالك مصالح متباينة بشكل كبير، فسوف تظل أسئلة عديدة بلا إجابة وستستمر الصراعات حتىٰ نهاية الزمان. ويصبح الأمر أكثر إعضالًا حين يتعلق باتخاذ قرار حول ما هو خير أو شر، وما هو مشروع أو غير مشروع من الناحية الأخلاقية. لنأخذ توضيح بيرنار جيرت، في كتابه: «الأخلاق: طبيعتها ومسوغاتها»، ليُجلي الإشكال الأبدي في هذه القضية:

> «لا يتفق جميع الأشخاص العقلانيين دائمًا علىٰ أي النتائج أفضل وأيها أسوأ. إضافة إلىٰ ذلك، حتىٰ إذا ما اتفقوا علىٰ أيها أفضل وأيها أسوأ، فربما يستمرون في الاختلاف بشأن كيفية العمل. والخلاف بشأن كيفية العمل يمكن أن ينبع من اختلافات حول من سوف يقع عليه أذىٰ أو فائدة ذلك العمل»[1].

كذلك تورمي وتاونزهند، في كتابهما المرجعي: «مفكرون أساسيون من النظرية النقدية إلىٰ ما بعد الماركسية»؛ فبعد تحليل ملائم للمسألة، خلصا إلىٰ التالي بشأن قيمة العدالة:

> «سيظل مفهوم العدالة موضع جدل، وسيظل كذلك ما دام هناك أناس ينتمون لتصورات مختلفة عن طبيعة الحياة التي ينبغي أن نعيشها ... هناك معان عديدة محتملة للعدالة، طالما أن هناك أناس يختلفون حول طبيعة العالم الذي يريدون العيش فيه، وحول طبيعة المعايير التي يودون العيش في ضوئها، وما الذي يستحقه امرئ دون آخر»[2].

---

(1) Gert, B (2005) Morality: its Nature and Justification, Oxford University Press, p. 100 .

(2) Tormey, S. and Townshend, J. (2006) Key Thinkers from Critical Theory to Post Marxism, Sage Publications, p. 29.

أيضًا يسري هذا الإشكال علىٰ مفهوم جون رولز للعدالة بصفتها «إنصافًا». ومن النقود الموجهة لطرح رولز ككل أنه، بحسب نعوم تشومسكي، تنظير مغرق في المثالية. ناهيك عن أن 'المساواة' التي يتوخاها نموذجه أقرب للمستحيل.

بالمثل، وجد تشومسكي أننا «عندما نسأل أنفسنا ما هو المجتمع العادل واللائق، سنصطدم بحدوس متناقضة، ومعايير غير دقيقة لم تصغ بوضوح، وبأسئلة مهمّة»[1]. وإن المعضلة لا تتوقف عند اختلاف الناس حول حدود وتطبيقات قيم مركزية مثل العدالة والأخلاق، وإنما تتجاوز ذلك إلىٰ مستوىٰ تقدير الفرد الواحد لمصلحته في إطارين زمانيين مختلفين: الأمد القريب والبعيد. هنا يشرح كين مانكتيلو في كتابه المهم: «التفكير والتفكر: علم نفس التفكر والحكم واتخاذ القرار»، المعضلة التي تواجه كل فرد يجابه مسؤولية اتخاذ قرار مهم:

> «يمكن لهذين المنظورين الزمانيين أن يولِّدا مفارقات. فما عساه أن يكون مصلحة لك علىٰ المدىٰ القريب، قد يكون خلاف ذلك علىٰ المدىٰ البعيد، والعكس. إن مكاسب المدىٰ القريب، حيث يكون الانتفاع مباشرًا وإيجابيًا، قد تؤدي إلىٰ خسائر بعيدة المدىٰ، حيث يكون الانتفاع سلبيًا؛ والخسائر قريبة المدىٰ قد تقود إلىٰ مكاسب بعيدة المدىٰ»[2].

ستظل هناك اعتبارات عديدة غائبة عن حساباتنا مهما بلغت قوانا الذهنية في تعويض هذا القصور. تضيء شارلوت روبرتس هذا الجانب بمثال جيد:

> «الناس أحيانًا غير دقيقين بشأن ما يرغبونه فعلًا، حتىٰ مع أنفسهم. ربما كتبتَ علىٰ سبيل المثال أنك تحب امتلاك قصر. ولكن لو أن أحدهم أعطاك قصرًا بالفعل، مع صعوبات تجديده والحفاظ عليه، فإن حياتك قد تتغير للأسوأ. والآن بعد أن تخيلت نفسك مسؤولًا عن هذا القصر، هل مازلت راغبًا في امتلاكه؟»[3].

---

(١) انظر: غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية، نعوم تشومسكي، ترجمة/ عدي الزعبي ومؤيد النشار، دار ممدوح عدوان، ص٤٨.

(2) Manktelow, K. (2012) Thinking and Reasoning: An Introduction to the Psychology of Reason, Judgment and Decision-Making; Pyschology Press, p. 222.

(3) Senge, P. (1994) The Fifth Discipline Fieldbook, p. 205..

تعيدنا الملاحظات الأخيرة إلىٰ الحقيقة الناصعة التي حملها القرآن بوضوح، وهي أن الله هو الذي يعلم حقيقة الأمور بينما نحن لا نعلم، وأننا قد نحب أشياء هي في الواقع شر لنا، أو نكره ما يقع لنا وهو في الواقع خير لنا.

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾

[البقرة: ٢١٦].

من المسائل الدقيقة التي يمكن إثارتها لدعم نقاشنا السابق هي أنّ البشر بطبيعتهم عاجزون عن مقاومة الرغبة في إصدار الأحكام الكونية العامة. إنهم يصدرون الأحكام علىٰ الحياة، وعلىٰ معنىٰ الكون، وعلىٰ طبيعة الأخلاق، وهكذا دواليك. وفي كثير من الحالات، إن لم يكن فيها أجمع، تميل هذه الأحكام إلىٰ أن تكون عامة وجازمة بما لا يدع مجالًا للشك، كما لو كنا مسؤولين عن تفسير كل ما يحدث من حولنا. وتحمل الطريقة التي ننطق بها مثل هذه الأحكام هالة من التحكم والغرور، كما لو كنا نملك السلطة لتحديد مسار الأمور، أو الحق في إخضاع حياة الناس الآخرين للرؤىٰ الكونية الخاصة بنا. لا أتحدث هنا عما إن كانت هذه الأمور حسنة أو قبيحة في ذواتها، فهذا موضوع آخر، وإنما عن جوانب فعلية في حياة البشر يعتمد عليها فهمنا للعديد من الأمور.

في ضوء الاعتبارات السابقة، حتىٰ أعتىٰ الملاحدة المتكبرين عن تقديم أي تفسير متعالٍ للأخلاق، لا يفتأون يقعون في فخ إطلاق الأحكام الشاملة علىٰ حياة الآخرين وعلىٰ ما يعتقدونه. إنهم ينكرون الله ثم يتقلَّدون دوره؛ إنهم يرفضون الأديان السماوية المنزلة ثم يؤلِّفون نسختهم هم لما يعنيه أن يكون المرء متدينًا. إن نفس عملية إطلاق الأحكام الشاملة علىٰ الحياة، والناس، والأخلاق هي ممارسة معرضة دائمًا لإساءة الاستخدام من قبل البشر، وبالتالي ستظل في العديد من الأحايين -بل دائمًا- حقًا مكتسبًا بطريقة غير مشروعة. إنه حق ينبغي أن يكون لله، المالك الفعلي والحقيقي. إننا جميعًا في حاجة إلىٰ الهداية والله وحده، خالق كل شيء، هو الأعلم بالأنفع للبشرية، وبكل ما يتفرع عن حاجات

الوجود الإنساني. كتب ابن قيم الجوزية: «فالإنسان كما وصفه به خالقه ظلومٌ جهول، فلا ينبغي أن يجعلَ المعيار علىٰ ما يضرُه وينفعُه ميلَه وحبَّه ونُفرتَه وبُغضَه، بل المعيار علىٰ ذلك ما اختاره الله له بأمره ونهيه»[١]. وحول إحدىٰ المفارقات الملازمة لمجمل السعي البشري، لاحظ ابن قيم الجوزية أيضًا أن أكثر الناس «إنما يسعون في حرمان نفوسهم وألمها وحسرتها ونقصها من حيث يظنون أنهم يريدون سعادتها ونعيمها»[٢].

لقد بين عالم الاجتماع أنتوني غيدنز أن أفعال الأفراد في مجتمع معين تُنتج باستمرار عواقب غير مقصودة[٣]، بل حتىٰ عواقب قد تؤدي في بعض الحالات إلىٰ تراجع أو تفكك أو إبادة مجتمع بأكمله. وهكذا، فإنّ غيدنز يعبر بشكل صائب بأنّ «التاريخ البشري يجري إنتاجه من خلال أنشطة متعمدة . . . [بيد أنه] يتفلت باستمرار من الجهود الرامية إلىٰ وضعه تحت سيطرة التوجيه الواعي»[٤]. ولهذا تداعيات هامة بالنسبة لنا. فالبشر، علىٰ المستويين الفردي والجماعي، لا يمكنهم دائمًا توجيه حياتهم إلىٰ الحالات المرجوة، فضلًا عن تحديد المسار الشامل للحياة البشرية. واستحضار التكيف والانتقاء الطبيعي لتفسير هذه المعضلة يُعدّ أمرًا غير كافٍ وغير عملي في الوقت ذاته. وهو غير كافٍ ليس فقط بسبب عدم وجود أدلة صحيحة، ولكن أيضًا بسبب توفر أدلة مضادة علىٰ أنّ مثل هذه العمليات (التكيف والانتقاء الطبيعي) آليات مشحونة وموجهة معلوماتيًا. ونعني بذلك أنّ هذه العمليات ليست تفسيرات (نهائية)، وإنما في حاجة إلىٰ تفسير. إضافة إلىٰ ذلك، هي تفسيرات غير عملية لأن مثل هذه التفسيرات، كما يمكن الاستنتاج مما ذكرنا أعلاه، تنتج من منطق استدلال دائري. فإننا لا نستطيع أن نفسر التكيف والانتقاء الطبيعي إلا من خلال اللجوء إلىٰ التكيف والانتقاء

---

(١) الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٠.

(3) Giddens, A. (1984) The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Cambridge, Blackwell, p. 27.

(٤) المصدر السابق.

الطبيعي. وأما المنتقي الأول، وأصل الاختيارات الحقيقي، فهو إما مُتجاهَلٌ أو غير معروف.

إنّ خلاصة القول ههنا هي أنّ كل شيء في العالم المادي المشاهَد فقير تمامًا من جهة القدرة علىٰ التفسير. إننا بحاجة إلىٰ تفسير شامل شاف لسبب تشابك البشر والطبيعة معًا بطريقة ذات مغزىٰ كبير. في مثل هذا العالم، فقط «الأشخاص ذوو التميز الأخلاقي والفكري الكبير»[1]، كما لاحظ لويبا، يمكنهم أن يحرروا أنفسهم من عبث العدمية، ويتطلعوا لما وراء الحُجُب، ملتمسين إجابات من مرتبة أعلىٰ. هذا شرط أساسي لا لفهم الوجود فحسب وإنما لفهم ذواتنا أيضًا، كما قال جون ماكاري: «لن يقدر [الإنسان] علىٰ فهم نفسه إلا إن نظر لما وراء نفسه»[2].

إذن، هل يمكن تبرير الحاجة إلىٰ الوحي؟ أم نطرح الهداية السماوية[3]، ونؤكد لأنفسنا بأنّ كل شيء علىٰ ما يرام، ونتظاهر بأنّ البشرية ستعيش في سعادة حقيقية للأبد؟ يقول رسل: «لا يعد القرن العشرون حتىٰ الآن باعثًا علىٰ الثقة بالجنس البشري»[4]. وأعتقد أن ملاحظته ليست أقل صحة في الماضي ولن تكون أقل صوابًا في المستقبل، إن لم تكن أصوب!.

---

(1) Leuba, J. (1921) The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological, and Statistical Study, London, (edit.), p.311

(2) Macquarrie, J. (1963) Twentieth-Century Religious Thought the Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960, Harper and Row, Publishers, p. 376.

(٣) حاول إيمانويل كانط تأسيس فلسفة للاستقلالية البشرية: الرأي بأننا بالاعتماد علىٰ العقل فقط، يمكن أن نحقق مستوىٰ المبادئ الأساسية للمعرفة والعمل دون مساعدة خارجية، وفوق كل شيء دون دعم أو تدخل أو وحي إلهي (يُنظر Gayer, P. (1998, 2004) . Kant, I. In E. Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. في http://www.rep.routledge.com/article/ DB 047، تم الدخول ٩ مايو ٢٠١٠م). لكن حين نعتبر الواقع، وهو الشاهد الأكثر أهمية، سنجد أن الاعتماد علىٰ العقل وحده كان مصدرًا للكثير من المشكلات ومولدًا للعديد من الأزمات.

(٤) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد (بتصرف يسير جدًا)، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٤٦.

لنتفكر في الأسئلة التالية:

من نحن، وما الغرض من الحياة، ولماذا ينبغي لنا أن نسأل هذه الأسئلة؟ هل هناك تفسير نهائي لكل شيء أم أنه ليس بسؤالٍ مهم على أي حال؟ هل حياة الإنسان غاية في حد ذاتها أم هل ينبغي أن نسعىٰ إلىٰ غاية أسمىٰ؟ هل نحن كائنات فريدة من نوعها، موجودون لغرض خاص علىٰ كوكب خاص، أم أننا مجرد دخلاء عارضين سوف نختفي قريبًا إلىٰ الأبد؟[١] هل هناك خالق، ومن هو، وكيف ينبغي أن نتعرف إليه؟ ما هو الخير والشر، والخطأ والصواب في حياتنا؟ هل هناك أي قيمٍ مطلقة أم أنّ كل شيء نسبي؟[٢] هل نحن بحاجة إلىٰ قيم أخلاقية شاملة، وإذا كان الأمر كذلك، فمن يقررها؟[٣] هل هناك حدود للحرية؟ من الذي يرسم حدود السعادة[٤]، ويقرر الأخلاق، وحقوق الإنسان، وقواعد السلوك الاجتماعي؟ هل يجب أن توجد نظم للعقوبات، وقواعد للسلوك، ومعايير للإنسان الصالح، ومن يقرر كل ذلك؟ يقول هوارد غاردنر: «نستطيع جميعًا أن نتفق علىٰ حُسن العمل الصالح؛ لكن من المخول بالحكم علىٰ عمل ما بأنه صالح، وعلىٰ آخر بأنه ليس كذلك؟ أين المقياس؟ ومن المسؤول عن وضعه؟»[٥]. **والأهم من ذلك كله**: من سيجيب عن هذه الأسئلة ويضع حدًا لهذه الحيرة العامة؟

---

(١) خشي ستيفن جاي غولد أنّ «الحياة قد لا تكون موجودة، بأي معنىٰ حقيقي، لأجلنا أو بسببنا». ويقول: «ربما نحن مجرد فكرة هامشية، أو نوع من الحوادث الكونية، مجرد دمية علىٰ شجرة عيد الميلاد للتطور... مجرد تفصيلة، ولسنا الغرض» انظر: Gould, S. J. (1990) Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History, p. 16, 154.

(2) Gaita, R. (2004) Good and Evil: an Absolute Concept, Routledge, p. 283.

(3) Schwartz, S. H. (2007) Universalism, Values, and the Inclusiveness of Our Moral Universe, Journal of Cross-Cultural Psychology; 38; 711.

(٤) كتب هاريس: «الاعتراف يقضي بأن مشكلة الفصل في مسألة السعادة، وأي أشكال السعادة جدير بأن يفوق أشكال سعادة أخرىٰ، هو أمر عسير». انظر: Harris, S. (2006) The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, Free Press, p. 185.

(5) Gardner, H. (2006) Five Minds for the Future, p. 136.

في معرض تعريفه بفكر الفيلسوف ميشيل مونتين، تساءل الفيلسوف أندريه كريسون محقًا: «ما هو لعمري هذا العلم الذي نتبجح به؟ إذا حُرمنا أنوار الوحي والإيمان فماذا نعرف حقًا؟ ماذا نعرف عن الله؟ إن الأجوبة تتعدد بتعدد الفلاسفة، والواحد منها أسخف من الآخر»[1]. في مفترق طرق كهذا، ليس لدينا خيار سوىٰ اللجوء إلىٰ مصدر يتسامىٰ عن تحيزات المصالح البشرية. لا يمكن أن تثبت هذه الصفة لمصدر آخر غير الوحي، رسالة الله إلىٰ البشرية. لما تناول الفيلسوف المنطقي محمد بن بهرام السجستاني (٩٣٢-١٠٠٠م) كفاية العقل في هذه القضية، لم ينخرط في تنظير فلسفي مفتوح وإنما أجاب بما يمليه التفكير السليم فقال:

> «ولو كان العقل يكتفىٰ به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء، علىٰ أن منازل الناس متفاوتة في العقل، وأنصباؤهم مختلفة فيه؛ فلو كنّا نستغني عن الوحي بالعقل كيف كنّا نصنع؟ وليس العقل بأسره لواحد منّا، وإنما هو لجميع الناس . . . ولو استقلّ إنسان واحد بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه لاستقلّ أيضا بقوته في جميع حاجاته في دينه ودنياه، ولكان وحده يفي بجميع الصّناعات والمعارف، وكان لا يحتاج إلىٰ أحد من نوعه وجنسه، وهذا قول مرذول ورأي مخذول»[2].

وفي بيان حدود الفلسفة قال: «فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟»[3]؛ وفي تحديد دور الفيلسوف في هذه المسألة، وإن بلغ ما بلغ من المعرفة والجدل، كان السجستاني

---

(١) تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطىٰ حتىٰ العصر الحديث، أندريه كريسون، ترجمة/ نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، ١٩٨٢م، ص٣٢.

(٢) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، المكتبة العصرية، ص١٦٦-١٦٧.

(٣) المصدر السابق.

مدركًا تمامًا لحجمه الصحيح وكان رأيه بكل بساطة أن «النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي، وعلىٰ الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس علىٰ النبي أن يتبع الفيلسوف، لأن النبي مبعوث، والفيلسوف مبعوث إليه»[1].

❁ ❁ ❁

في الإسلام، لم ينزل الله وحيه أو يرسل الله رسله لإثقال النفوس وجلب الشقاء إلىٰ العالم ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ٢]. وإنما لإحقاق العدل وبسط الرخاء، ولكن بمعنىٰ أوسع وأغنىٰ من المفهوم الذي يقترحه أي مذهب أرضي معروف. ولو أردنا أن نصف نوع الرخاء الإنساني الشامل الذي يقصده الإسلام، فلن نجد أفضل من وصف الملحد العنيد سام هاريس -وهي مفارقة بلا شك وقد كان مصدرًا لعدد منها في هذا الكتاب!- حين قال: «هناك شكل من الرخاء يتجاوز كل شكل آخر . . . بل إنه ليسمو علىٰ أهواء الخبرة نفسها»[2]. والآن، كيف يمكن أن نتصور سموًا من هذا النوع دون أن تستدعي أذهاننا -ولو لبرهة- فكرة الوحي؟!

تنبع الحاجة إلىٰ الوحي بشكل طبيعي من عدة مقدمات سبق وأسسنا لبعضها من قبل، مثل «كون البشر غير معصومين من الخطأ وغير قادرين علىٰ معرفة الغرض من الحياة دون الهداية الإلهية»، و«أنّ النظم التي من صنع الإنسان غير كافية وهي عرضة في بعض الأحيان إلىٰ التغيير الاعتباطي»، و«أنّ البشر يمررون نقاط ضعفهم وخللهم إلىٰ القوانين التي يشرّعونها»، و«أنّ حياة الإنسان ذات معنىٰ ومغزىٰ»، و«أنّ الوجود لا يُتصور خلوه من غرض»، و«أنّ الإيمان بالله ليس أمرًا عقلانيًا فحسب، بل هو أيضًا جزء طبيعي من كيان الإنسان»، و«أنّ الإلحاد يمثل خروجًا عن القاعدة العامة»، و«أنّ السمو الأخلاقي واعتقاد الخلود مرتبطان ارتباطًا وثيقًا»، إلىٰ غير ذلك من المقدمات. عديدة هي الاعتبارات الإنسانية التي

---

(١) المصدر السابق.

(2) Harris, S. (2006) The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, Free Press, p. 205.

توضح ضرورة الوحي، وقد عبر هيوم علىٰ لسان فايلو، في المحاورة الشهيرة المتخيلة، عن هذا الشعور بالحاجة إلىٰ وحي شامل قائلًا:

«لكن صدقني كلينثيس Cleanthes، إن أكثر فكرة طبيعية يمكن أن تراود العقل السوي إزاء هذه القضية، هي فكرة حنين الإنسان، وتطلعه إلىٰ ملكوت أعلىٰ يرضىٰ بتبديد، أو علىٰ الأقل تخفيف، هذا الجهل المطبق عن طريق منح بني الإنسان وحيًا أكثر تفصيلًا »[1].

الوحي الأكثر تفصيلًا هو القرآن ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢]. ذلك أن «معرفة الإنسان محدودة» و«كل إنسان في كل عصر لا يستطيع، بنفسه، معرفة الخير من الشر، أو ما يضره مما ينفعه»، لأن «مصادر المعرفة البشرية أكثر محدودية من أن تتمكن من تزويده بالحقيقة غير مشوبة. ولهذا السبب أعفا الله الإنسان من مخاطرات التجربة والخطأ وأنزل إليه الشريعة الحاكمة»[2]. ولما سئل الفيلسوف أبو سليمان السجستاني عن السبب في استقلال الشريعة وعدم افتقارها لغيرها، باعتبارها مستقاة بالنظر في الوحي، قال في الجواب المفصّل عن ذلك:

«إنّ الشريعة مأخوذة عن الله ﷻ بوساطة السّفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، علىٰ ما يوجبه العقل تارة، ويجوّزه تارة، لمصالح عامّة متقنة، ومراشد تامّة مبيّنة، وفي أثنائها ما لا سبيل إلىٰ البحث عنه، والغوص فيه، ولابدّ من التّسليم للداعي إليه، والمنبّه عليه، وهناك يسقط (لم) ويبطل (كيف)، ويزول (هلّا) ويذهب (لو) و(ليت) في الرّيح، لأنّ هذه الموادّ عنها محسومة، واعتراضات

---

(1) Hume, D. (2008) Dialogues and Natural History of Religion, Oxford University Press, p. 129-130

(2) Mawdudi, A. (1989) Towards Understanding Islam, The Islamic Foundation, p. 101.

المعترضين عليها مردودة، وارتياب المرتابين فيها ضارّ، وسكون الساكنين إليها نافع، وجملتها مشتملة علىٰ الخير، وتفصيلها موصول بها علىٰ حسن التّقبّل، وهي متداولة بين متعلّق بظاهر مكشوف، ومحتجّ بتأويل معروف، وناصر باللغة الشائعة، وحام بالجدل المبين، وذابّ بالعمل الصالح، وضارب للمثل السائر، وراجع إلىٰ البرهان الواضح، ومتفقّه في الحلال والحرام، ومستند إلىٰ الأثر والخبر المشهورين بين أهل الملّة، وراجع إلىٰ اتفاق الأمّة. وأساسها علىٰ الورع والتّقوىٰ، ومنتهاها إلىٰ العبادة وطلب الزّلفىٰ»[1].

ولما وقعت رسائل إخوان الصفا، المشروع الرامي إلىٰ التوفيق بين الإسلام والفلسفة، بين يديه، تأمّلها و«اختبرها طويلًا»، كما يروي أبو حيان التوحيدي، ثم قال:

«تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما ورِدُوا . . . وقد توفّر علىٰ هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدّ أنيابًا، وأحضر أسبابا، وأعظم أقدارًا، وأرفع أخطارًا، وأوسع قوىٰ، وأوثق عرًا، فلم يتمّ لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه، وحصلوا علىٰ لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة»[2].

❊ ❊ ❊

إن قبول مفهوم الإله كما يؤسس له الإسلام له تبعات مباشرة علىٰ هذا الموضوع: سيكون إرسال رسل إلىٰ عالم كعالمنا، وإلىٰ كائنات تقاسي ظروفًا مثل ظروفنا، ضروريًا في أفضل الأحوال ومعقولًا في أسوأها. في حال الإذعان

(١) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، المكتبة العصرية، ص١٦٤.

(٢) المصدر السابق.

للاعتبارات المؤسسة لضرورة الوحي -أشرنا لبعضها سابقًا- لن يكون إرسال الرسل لإصلاح الناس وهدايتهم استنتاجًا معقولًا فحسب، وإنما حسنًا ومتوقعًا أيضًا. رغم أن «المثقف المتزن هو الذي يلج أسرار ما ينخرط في النظام الكوني الأخروي، ويكشف بعينه المتقدة المنفردة لحظة انبلاج المعنىٰ في لب الدين، فيدرك ماهية ذاته والذات الواقعة علىٰ النقيض منها»، يقول الفيلسوف اللاهوتي شلايرماخر»، إلا أنه من:

> «المتعذر وجود مثل هذا الإنسان كثيرًا، لذلك يسخر الله بعض دعائم الإفهام فيبعث بالرسل والوسطاء هنا وهناك وفي جميع الأزمنة، ومن خلالهم يربط بين الحقائق العقلية وسواها الوجودية بطريقة مثمرة، إذ يهبهم ملكة عظيمة ويُعبّد طريقهم بكلمة الحق العليا التي يجعلهم يحققون من خلالها أمره ومشيئته، والتي قد لا تجد من يشيدها لولا وجود هؤلاء»[1].

إن الخالق الذي ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [النساء: ١٦٥]. لإصلاح شأن العالم هو الذي أرسل ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [التوبة: ٣٣]. لإصلاح شأن قاطنيه. ولئن كان الله قَدَرًا هو أمان الكون الذي ﴿يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ فإن الله شرعًا هو أمان الحق الذي يمسك حياة البشر من التفلُّت والانهيار. في الإسلام الهدايتان الكونية والدينية تقترحان بعضهما لدرجة التلازم. وبمقتضىٰ التعريف، لا رسائل بلا رسل. والرسل وفقًا للقرآن بشر ذوو شخصيات متميزة، اصطفاهم الله لإقامة التوحيد وإحيائه، وإيصال الشريعة إلىٰ أقوامهم. إنهم رجال ذوو إيمان وكرامة وصبر وصدق واستقامة[2]، لم يعرف عن أحد منهم علىٰ الإطلاق خبث أو دجل أو نفاق أو خيانة. وأولو العزم منهم خمسة: نوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ ومحمد عليهم الصلاة والسلام. في الإسلام، يجب أن لا يُرفع الرسل إلىٰ رتبة الآلهة المعبودة، كما حدث مع يسوع في المسيحية[3]،

---

(١) عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ترجمة/ أسامة الشحماني، ٢٠١٧م، دار التنوير، ص٣٣-٣٤.

(٢) [الأنبياء: ٧٢، ٧٥، ٨٤-٨٦، ٩٠].

(٣) في البخاري، رقم ٣٤٤٥: أن النبي ﷺ قال: «لا تطروني، كما أطرت النصارىٰ ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا عبد الله، ورسوله».

ولا أن يُذلّوا أو يُهانوا بأي صورة من الصور، كما يروىٰ مثلًا في بعض أجزاء العهد القديم[1]. وقد أُخبرنا في القرآن[2] بأنّ بعض الرسل قد صُدّقوا واتُّبِعوا، بينما رُفض البعض الآخر واضطُهِد، أو حتىٰ قُتِلوا علىٰ أيدي أقوامهم. وإن حدث أنّ قومًا رفضوا دعوة نبيهم، وتجاوز تمردهم ورفضهم إلىٰ حد لا يطاق، فإنّ الرسل يُؤتَون الدلائل المبهرة علىٰ صدق دعواهم، كلٌ بحسبه.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وتشمل «البينات» المذكورة في هذه الآية حقائق الوحي، ونزاهة الرسل، وعزمهم الذي لا يلين، وصبرهم الذي لا يتزعزع، وحرصهم الذي لا يفتر[3]، و، كملاذٍ أخير، تمكينهم من المعجزات بإذن ربهم الذي أرسلهم. علىٰ مر التاريخ، كانت الرسالات التي أُوحيت إلىٰ جميع الرسل تتوقف علىٰ حقيقة أساسية واحدة: الإيمان بوحدانية الله، والتفاني في عبادته وحده، ونبذ كل مألوه سواه من البشر وغيرهم.

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

ورغم أنّ الرسالة الأساسية في جميع الوحي واحدة ومتسقة، وهي ملاحظة ذات مغزىٰ كما أشار ابن الوزير اليماني[4]، إلا أن أشكال العبادة والخصوصيات التشريعية قد تختلف من رسالة إلىٰ أخرىٰ تبعًا لاختلاف استعدادات الناس النفسية

---

(١) في سفر التكوين، الإصحاح ٩: ٢٣-٢٤، ظهور النبي نوح سكّيرًا وعاريًا أمام أفراد عائلته.

(٢) سورة هود مكرّسة بالكامل تقريبًا لقصص الرسل مع أقوامهم، وكيف استجابوا لرسالتهم.

(٣) ذكر بعض العلماء أن الرسول «يكفي في قبول قوله واتباع أمره الاستدلال بحسن أخلاقه، وجودة أفعاله، واتساق أحكامه، وعدله في سيرته، واستقامة ما يأتي به، وجريه علىٰ قانون الحكمة في أحواله». انظر: الإسعاد في شرح الإرشاد المشتمل علىٰ قواعد الاعتقاد، ابن بزيزة التونسي، تحقيق/ د.عبد الرزاق بسرور و د.عماد السهيلي، دار الضياء، ص٥١٧.

(٤) حيث قال: «لم يُنقل أن نبيين اختلفا في شيء قط، ولا كذَّب أحدهما الآخر، ولا غلَّطه ولاخطَّأه، والمعلوم أنهم لو كانوا اكتسبوا ذلك (أي: الوحي) بالنظر لقضت العادة باختلافهم، كما اشتد الاختلاف بين الفلاسفة وبين المسلمين، فإن كثيرًا من العلماء قد تفَّردوا بمقالات لم يشاركهم فيها غيرهم، واستبدوا باختيارات لم يسبق إليها سواهم، حتىٰ قيل اجتماع العلماء في النظريات محال». انظر: البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع، ص٥٢.

وظروفهم الحضارية والتاريخية. وهذه الاختلافات، المتناسبة مع ظروف كل جيل، مقصودة كجزء من الاختبار:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

بيد أنّ المشككين قد سعوا في التشغيب علىٰ فكرة الرسل: «لماذا يُرسَل الرسل إذا كان الله يعلم مسبقًا مصير الجميع؟» وعلىٰ هذا السؤال، كانت إجابة القرآن:

﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

بيد أنّ البعض ربما يسأل معاندًا «ولكن لماذا يكون الرسل بشرًا عاديين؟ ألم يستطع الله أن يجعلهم بشرًا خارقين، أو يحصلون علىٰ معاونة الملائكة، أو يجعلهم، علىٰ الأقل، يمتلكون قوة إعجازية وثروة؟ فبهذه الطريقة، كان سيجد الناس سببًا لتصديقهم». إنّ المنطق وراء هذه الأسئلة ليس بجديد. فقد جاء الكفار في عهد النبي ﷺ بمطالب مشابهة:

﴿وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٨﴾ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾

[الفرقان: ٧-٩].

وفي مواضع أخرىٰ من القرآن، يُبيّن سبب اختيار الرسل من بين بني البشر بيانًا واضحًا:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾ [الفرقان: ٢٠].

وفي موضع آخر يكشف القرآن عن الحدود البعيدة التي يمكن أن يبلغها تعنت الإنسان في التصديق بالوحي، وشروطه المتغطرسة للإيمان بالرسل:

﴿بَلْ يُرِيدُ كُلُّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ أَن يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُّنَشَّرَةً﴾

[المدثر: ٥٢].

وربما لا يزال هناك من يتساءل: «ما الغرض من إخضاع البشر للامتحان في المقام الأول؟»[١]؛ لكنّه سؤال غير عملي. وعدم منطقية طرحه تكافئ عدم منطقية سؤال: «ما الغرض من تعريض الطلاب لامتحان المدرسة؟»، أو سؤال: «لماذا ينبغي تقديم المؤهلات قبل الحصول علىٰ وظيفة؟».

تتمثل المهمة الرئيسية للوحي في إقامة التوحيد، وإعادة الجزء المفقود منه، أو نبذ المفاهيم الخاطئة التي أحاطت بمعناه. ومحمدٌ ﷺ هو آخر الأنبياء المرسل إلىٰ البشرية جمعاء. وقد أُرسل الرسل من قبله إلىٰ أقوام معينين، لكنهم دعوا جميعًا إلىٰ نفس المفهوم الأساسي للتوحيد. وإذا أردنا تعريفه ببساطة وبعيدًا عن تكلفات الخطاب الفلسفي، التوحيد هو الخضوع التام لإرادة الله، والترجمة عن ذلك اعتقادًا وعملًا. اعتقادًا: ليس ثمة سوىٰ خالق واحد عظيم، لا ثلاثة في واحد، ولا إلهٌ من بين آلهة عديدة، ولا وحدة وجود وإنما إلهٌ متعال، واحدٌ فرد، غني، مالك لمنتهىٰ السؤدد والكمال. وعملًا: إخلاص كل عبادة له وحده. هذه رسالة جميع الأنبياء في الماضي، بما في ذلك يسوع «نبي الناصرة».

وقفة مع حقيقة المسيح ﷺ

درس بول ديفيز حياة يسوع ونشر دراسته في دورية الدراسات الإنجيلية الشهيرة Journal of Biblical Literature عام ١٩٤٥م[٢]. في ضوء روايات الكتاب المقدس، استنتج بول ديفيز أن يسوعًا كان أكثر ملاءمة لدور النبي. وذكر ديفيز

---

(١) تسمىٰ مثل هذه الأسئلة «أسئلة متسلسلة» لأنّ أحدهم ربما كان سيسأل سؤالًا أكبر، مثل: لماذا خلقنا الله ابتداءً؟ وبالإضافة إلىٰ كونها متسلسلة، فهي غير واقعية، خصوصًا عندما يكون الغرض منها هو التشكيك المجرد في مُسلّمة من المسلّمات الوجودية.

(2) Davies, P. E. (1945) Jesus and the Role of the Prophet. Journal of Biblical Literature (edit.); Vol. 64, No. 2. (June), p. 241,254.

أنّ الألقاب التي تم تقليده إياها لاحقًا، مثل «ابن الله» و«المسيح» ربما قد طغت علىٰ «اللقب الأكثر بدائية» الذي هو كونه نبيًا؛ «بيد أنّ»، يلاحظ ديفيز، مثل هذه الألقاب «لم تطمس أبدًا بشكل تام الانطباع الأول بأنّ يسوعًا كان هو نبي الناصرة». وفي نظر ديفيز، فإنه «من الصدمة بمكان أن يجد أنّ بولس، أول مصادرنا للعهد الجديد المكتوب، كان صامتًا تجاه وظيفة يسوع كنبي». «والأمر المذهل»، يضيف ديفيز، هو «أنّ رسائل بولس لا تحتوي علىٰ أي إشارات إلىٰ نبوة يسوع». ولأغراض هذه المناقشة، أقتبس أربعة شواهد مفيدة من مقالة ديفيز:

أ- «لقد كان احتجاج (يسوع) علىٰ نظام الطقوس السائد أقرب إلىٰ هذه الملاحظة المستمرة في الأنبياء السابقين. والعنصر التنبؤي في السِفر سيفاجئ مراجعي تاريخ يسوع بأنه بالتأكيد نبوي»[1].

ب- «مرة أخرىٰ، استخدم يسوع لغة النبي لوصف عمله بقوة الروح: «روح الرب علَيّ، إلخ،» وعلىٰ ما يبدو، فإنّ حاخامات ذلك الوقت كانوا يعزون بشكل منتظم سلطة النبي وإلهامه إلىٰ الروح القدس»[2].

ت- «الدور النبوي سوف يؤكَّد أكثر للمجتمع البدائي بما قاله يسوع عن نفسه وعن أتباعه. أحداث الناصرة، «ليس نبي بلا كرامة، إلخ»، وكلمته لأتباعه عن «من يقبل نبيًا باسم نبي» »[3].

ث- «تراث معجزات يسوع وأعمال إبرائه للمرضىٰ ستكون دليلًا قويًا للعقل الشعبي علىٰ كون يسوع نبيًا»[4].

توافق استنتاجات ديفيز إقرار أبراهام سكاتلت بحقيقة المسيح، في كتابه: Exercitations، قبله بعقود. أكد سكاتلت أنه «لو قام أي أحد بالاطلاع علىٰ السردية الإنجيلية بالاهتمام المطلوب، فإنه لن يكاد يؤكد أبدًا أنّ الأشخاص الذين عبدوا المسيح في فترة وجوده علىٰ الأرض قد أقروا بكونه ابن الله. لقد

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

كانوا يعتقدون، حقًا، أنه نبي مُعظَم، بُعث من الرب، الذي بتأييده شفىٰ الأعمىٰ، والأصم، والأعرج»[1].

مع ذلك، ولأسباب تاريخية ودينية، تعرض مفهوم التوحيد لتشوهات كبيرة، ليستبدل التجسد أو عقيدة الثالوث بوحدانية الله لاحقًا، مثلما وقع الإخلال من قبل بتفرده من خلال الأنسنة اليهودية الصريحة للإله. في التحليل النهائي، أصبح واضحًا لعلماء التراث اليهودي-المسيحي أنّ الإنجيل لم يعد بالإمكان الاعتماد عليه في مسائل الإيمان. وكما أشار آرثر واتهام، فإنّ العديد من علماء الكتاب المقدس علىٰ قناعة بأنّ «مجال عصمة الكتاب المقدس قد ضاق بشكل منتظم»[2]. والقس المستشار لياس الذي كتب في مراسلاته مع صحيفة الجارديان: «إنّ الأمر يصبح أكثر وضوحًا من أي وقت مضىٰ لدارس الإنجيل أنّ هناك عنصرًا بشريًا كبيرًا في النصوص المقدسة»[3]. كذلك دانيال هيليل، في كتابه: An Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures، أعرب هو الآخر عن المخاوف حول صحة الوثائق الكتابية. يقول هيليل:

> «إنّ ما يثير الكثير من الشكوك في ذهن القارئ المحايد للكتاب المقدس، هو الفاصل الزمني الظاهر بين وقوع حدث ما وبين عملية توثيقه رسميًا في وقت لاحق (وفي بعض الأحيان في وقت متأخر جدًا)، ثم الوقت الإضافي بين صياغة تلك الوثيقة وبين عملية تحريرها وإدراجها بشكل انتقائي في الإنجيل»[4].

(١) انظر: Wilson, J. (1864) Unitarian Principles Confirmed by Trinitarian Testimonies: Being Selections from the Works of Eminent Theologians Belonging to Orthodox Churches, Boston: Walker, Wise, and Company, p. 469

(2) Watham, A. E. (1910) The Bible in the New Light, Biblical World Journal, Vol. 36, No. 1, p 50.

(٣) المصدر السابق: ص٤٩.

(4) Hillel, D. (2006) The Natural History of the Bible: An Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures, Columbia University Press, p. 232.

لهذا السبب كانت هناك حاجة إلىٰ رسول آخر لإحياء معنىٰ التوحيد، وتنقيته من الأخطاء التي علقت به. هذه المرة، كان الرسول هو محمد ﷺ، المعروف بخاتم النبيين. وكانت الدعوة إلىٰ التوحيد الخالص هي جوهر الرسالة التي نشرها، والموحاة إليه بالقرآن، والمعروف أيضًا باسم «الفرقان» لتفريقه بين الحق والباطل، وباسم «الذكر الحكيم»، و«أحسن الحديث». ولأنه الوحي النهائي للبشرية كافة، وليس لقوم دون قوم، وعد الله بحفظه من الفساد إلىٰ نهاية الزمان:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾ [المائدة: ٤٨].

ولأنه أوحي من قِبَل الإله الذي بعث جميع الرسل السابقين، لزم أن يكون متسقًا مع الحقيقة المحفوظة الواضحة في الكتب السابقة:

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ ۗ﴾ [آل عمران: ٣-٤].

ولأنه سوف يبقىٰ مع الإنسانية إلىٰ الأبد، لزم أن يكون متوافقًا مع العلم الحقيقي الخالي من الزيف والظن، والاستنتاجات الصحيحة الراسخة للعقل البشري. ولأنّ البعض سوف يشكك في مصدره، لزم أن يكون فذًا مميزًا في المضمون والأسلوب والتركيب.

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

بدايةً، ينبغي ألا نفاجأ من الصعوبة البالغة جدًا التي وجدها العديد من الباحثين لإثبات تعرض القرآن للتحريف أو البرهنة علىٰ تأخر ظهوره عن عصر النبي ﷺ وأصحابه. بعد معالجة تفصيلية دقيقة -بشهادة الباحث فريد إم دونّر Fred M. Donner أستاذ تاريخ الشرق الأدنىٰ بجامعة شيكاغو- لحشد من المعطيات والقرائن، توصل جون بورتون John Burton، في كتابه: «جمع القرآن»، إلىٰ أن النص القرآني «انحدر إلينا بالشكل الذي رتبه وأقره النبي»، وأن «الذي بأيدينا اليوم هو مصحف محمد»[1]. وفي إقرار ضمني للاستنتاج الذي توصل إليه بورتون، يعتقد فريد إم دونّر Fred M. Donner أن هناك أسبابًا كافية للتعجب من «خلو النص القرآن نفسه من أي إشارات تدل علىٰ جمعه المتأخر»[2]. وفي الإجابة عن سؤال جدلي طرحه المؤلف: هل يمكن تتبع الموجود القرآن اليوم إلىٰ مصدر أصلي ما في الماضي؟، أوضح أن جماعة من كبار الباحثين يميلون إلىٰ هذا الرأي، أي، بتعبير فريد الرأي بأن هناك «أصلًا نموذجيًا مبكرًا للقرآن الحاضر»[3]؛ ومن أبرز هؤلاء الباحثين: «نولدكه Noldeke، شوالي Schwally، بيرجشتراسر Bergstrasser، بيل Bell، بيك Beck، ومؤخرًا وات Watt، نويفيرت Neuwirth، ولولنغ Luling، بالإضافة إلىٰ بورتون Burton»[4]، الذي سبق ذكره هنا. من أجل ذلك لم يجد مراد ويلفريد هوفمان، المفكر الألماني المسلم، والكاثوليكي سابقًا، صعوبة في ملاحظة أن «التحليل النصي للقرآن، الذي نفَّذه بدقة المستشرقون الغربيون، يثبت تمامًا أصالة النص، وتوافقه المذهل مع الأبحاث العلمية»[5].

(1) Burton, J. (1977) The Collection of the Qur'an, Cambridge University Press, p. 239-240.

(2) Donner, F. (2008) The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata. In Reynolds, G. (ed.) The Qur'an in its Historical Context, Routledge, p. 42.

(٣) المصدر السابق، ص٣١.

(٤) المصدر السابق، ص٣١.

(5) Hofmann, M. (1999) Islam: The Alternative, Amana publications, p. 57.

في كتابه القيم: «المثَل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، توقف ابن الأثير الكاتب (ت ١٢٣٩م) مليًا عند سمة خاصة من سمات القرآن، وهي، ضمن سمات أخرىٰ، السمة التي ينبغي توقعها بشكل منطقي من كتاب يخاطب النخب وغير النخب بنفس قوة التأثير دون أن يفقد فرادته المثيرة للإعجاب. يقول ابن الأثير عن هذه السمة:

> «وإذا نظرنا إلىٰ كتاب الله تعالىٰ الذي هو أفصح الكلام وجدناه سهلًا سلسًا، وما تضمنه من الكلمات الغريبة يسير جدًا، هذا، وقد أنزل في زمن العرب العرباء وألفاظه كلها من أسهل الألفاظ، وأقربها استعمالًا، وكفىٰ به قدوة في هذا الباب. قال النبيّ ﷺ: «**ما أنزل الله في التّوراة ولا في الإنجيل مثل أمّ القرآن، وهي السّبع المثاني**»، يريد بذلك فاتحة الكتاب؛ وإذا نظرنا إلىٰ ما اشتملت عليه من الألفاظ وجدناها سهلة قريبة المأخذ، يفهمها كل أحد حتىٰ صبيان المكاتب وعوامّ السوقة، وإن لم يفهموا ما تحتها من أسرار الفصاحة والبلاغة؛ فإن أحسن الكلام ما عرف الخاصة فضله، وفهم العامة معناه، وهكذا فلتكن الألفاظ المستعملة في سهولة فهمها وقرب متناولها، والمقتدي بألفاظ القرآن يكتفي بها عن غيرها من جميع الألفاظ المنثورة والمنظومة»[1].

لقد تركت فرادة اللغة العربية، والتي وظفها القرآن بإحكام عديم النظير، أثرًا لا يمحىٰ في نفوس المقبلين عليه، حتىٰ لاحظ المستشرق البريطاني ألفرد غيوم بحق أن «العربية ملائمة للتعبير عن العلاقات بدقة أعظم مما في اللغات الآرية لأنها محبوة بمرونة استثنائية في الأفعال والأسماء» وأنه «ليس شيئًا من هذه التراكيب بمحض الصدفة، وإنما القدر المحتوم للعبقرية البنيوية للغة العربية . . .

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير الكاتب، تحقيق/ محمد محيي الدين، المكتبة العصرية - بيروت، ج١، ص١٦٢-١٦٣.

وهي حقيقة تجعل أي ترجمة متقنة ولائقة للشعر العربي عسرة علىٰ نحو فظيع»، ليستنتج غيوم أن «الأثر الآسر الذي تتركه العربية لغةً وأدبًا في نفوس المعجبين بها يكمُن في مباغتته، وبساطته، وإيثاره للخطاب المباشر»[1].

ولكن يجب التنبيه علىٰ أن الأمر لا يتعلق بفرداة العربية فحسب، وإنما بالتوظيف القرآني الفريد، بل المعجز أيضًا؛ وذلك كي لا يظن الطالب للحق، فضلًا عن المُعاند، أن القرآن مجرد عن التأثير لولا فضل التركيب العربي المساعد علىٰ ذلك. ومما يدل علىٰ هذا الاعتبار ملاحظة ريجيس بلاشير حول طبيعة السور المكية، والتي لم يملك إلا الاعتراف بسحرية تأثيرها، مثلما شعر معاندو قريش حين تعرضوا لها من قبل. يقول بلاشير في هذا الصدد:

> «إن المنزلات المتلقاة طيلة هذه الفترة المكية الأولىٰ تتميز بوحدة الأسلوب، وتتألف علىٰ العموم من ستة إلىٰ عشرة مقاطع صوتية، والسجعات تتتابع غالبًا علىٰ قافية واحدة شديدة الوقع. وبعض السور تبنىٰ آياتها علىٰ شكل أدوار مع لازمة «تردد مرتين أو ثلاث مرات (المرسلات)»، وغالبًا ما تفتتح السور بعبارات قسم بالنجوم أو بالجبال المقدسة فتؤلف عندئذ صيغًا من الكلام السحري، وكل هذه النصوص تتميز بطابعها الغنائي وسياقها المذهل»[2].

ورغم طابع القرآن السحري هذا وسياقه المذهل، إلا أنه لا يؤثر في كل من يقرأه بالقدر المتوقع، وهذه محصّلة سبق القرآن بذكرها، وسيكون إنكار وقوعها ضربًا من المعاندة للواقع وللقرآن نفسه. مجددًا، يلوّح بلاشير بسبب وجيه محتمل لذلك فيقول:

> «السر الذي ينطوي عليه القرآن ليس بعيد المنال للدرجة التي نتوهمها لأول وهلة. فإذا كنا قد نفرنا من

(1) The Legacy of Islam. Edited by Thomas Arnold and Alfred Guillaume. Oxford University Press, 1952, p. vi.

(٢) القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ريجيس بلاشير، ترجمة: رضا سعادة، ١٩٧٤م، دار الكتاب اللبناني، ص٥٤.

مطالعتنا للقرآن فذلك يعني أننا لا نعرف في أغلب الأحيان كيف نمهد لتلك المطالعة»[1].

ولكن هناك أسباب أخرىٰ، منها التهرب من الحقيقة الدينية بالتماس الأعذار المقللة من قوة تأثيره المفترض، وفي هذا يقول بلاشير مجددًا: «يتشدد القرآن في الإعلان عن زيغ الذين لا يريدون أن يروا في الكلام المنزل إلا إلهامًا «دنيويًا» أو «شيطانيًا» [الطور: ٢٩-٣٠]؛ [النجم ١-١٨]؛ و[القلم ٢-٦/٥١-٥٣]»[2]. أيضًا هناك سبب آخر يختص بطبيعة النص القرآني أثاره تشارلز إيتون ببصيرة تدل علىٰ معرفته بأسلوب القرآن، وهو أن «القرآن يحمل مرآة لمن يدنو منه، فمن أقبل عليه لغير ما أُريد له أو أتاه بنفس خبيثة فإنه لن يجده»[3]. كيف لايكون الأمر كذلك مع كتاب بلغت غرابة تراكيبه ومواضيعه[4] مبلغًا دفع بلاشير للاعتراف بأنه «قلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتابًا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن»[5]؟

تعترف جين دامين مكوليف، في مقدمتها لموسوعة القرآن Encyclopedia of the Quran، بأنّ: «القوة الكاملة لهذا التنوع الخطابي (في القرآن) قد لا تكون متاحة لأولئك الذين يقرؤون معاني القرآن المُترجمة»[6]. ولذلك تقر كارين آرمسترونج بأسىٰ: «علىٰ الرغم من أنني في المراحل الأولىٰ من تعلم العربية،

---

(١) المصدر السابق، ص٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٢.

(3) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man, p. 80

(٤) يقول بلاشير في تفسير هذه الغرابة المحيرة لأمثاله بالفعل: «حتىٰ لو بذلنا جهدًا وافرًا لبعث الجو الذي نمت فيه دعوة محمد، نكتشف تنافرًا يتعذَّر دفعه بين هذا الجو وبين الشكل الذي اتخذه المصحف». انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ريجيس بلاشير، ترجمة: رضا سعادة، ١٩٧٤م، دار الكتاب اللبناني، ص٤١.

(٥) المصدر السابق.

(6) McAuliffe, D. J. (2002) Encyclopedia of the Quran, Vol. 1. Edited by Jane Dammen et al., Brill, Leiden-Boston-Kolon, p. 2.

فلا بد لي من الاعتراف بأنني ربما لن أكون أبدًا بارعة بما فيه الكفاية لأقدر جمال وتعقيد القرآن كما يفعل من لغته الأم العربية»[١].

حقًا، إنّ أولئك الذين يفضلون دراسة القرآن بغير العربية أكثر عرضة من غيرهم لتفويت بهائه الآسر. إنّ أولئك الذين يقرؤون القرآن لأول مرة ويقتربون منه مُحمّلين مسبقًا بتصورات سلبية، سيعدُّونه، كما وقع من توماس كارليل، مليئًا بالإطناب والإسهاب، ويتهمونه بالاحتواء علىٰ فوضىٰ غير متماسكة من الكلمات والعبارات. لكن، أليس من الغريب تمامًا كيف يمكن لمثل هذه «الفوضىٰ غير المتماسكة» أن تملك القدرة علىٰ جذب الملايين من الناس، من مختلف مشارب الحياة، مستوعبة إياهم في مجتمع عالمي «متماسك»؟ فعلًا، فالقرآن «رغم كونه موضوعًا علىٰ الرف إلىٰ جانب كتب أخرىٰ»، يقول إيتون، إلا أنه «قد جعل الراعي الأمّي يجهش بالبكاء عند سماعه، وشكّل حياة ملايين البشر علىٰ مدىٰ أربعة عشر قرنًا؛ وألهم بعضًا من أعظم المفكرين المعروفين في تاريخ البشر؛ وأوقف محنَّكين عند حدّهم وجعل منهم نُسّاكًا، وكان مصدرًا لأدق فلسفة، ولأدب عبَّر عن أدق معانيه بطرق واضحة»، حتىٰ «جمع القبائل البشرية الهائمة في مجتمعات وحضارات ظلت آثارها باقية وواضحة للعيان»[٢].

تأسيسًا علىٰ فكرة التلازم بين العظمة وآثارها، جادل المفكر أي كي بروهي علىٰ نحو صائب بأن دعوىٰ صحة القرآن لا بد أن تنعكس في عظمة حية عبر الأزمان. «إن كان القرآن»، يقول بروهي، «هو بأي معنىٰ من المعاني كتاب هداية عالمية، من جهة كونه معنيًا بجميع البشر والأصقاع، فلا بد أن يترك خلال مسيرة الأربعة عشر قرن منذ ظهوره تأثيرًا حاسمًا في التاريخ البشري ... تأثيرًا تحرريًا جذريًا في حياة أولئك الذين وقعوا تحت مفعوله الآسر»[٣]. وبالفعل، لم يكن

(1) Armstrong, K. (2001) Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World, Anchor Books, p. 493.

(2) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man, p. 77

(3) Brohi, A. K. (1988) The Quran and its Impact on Human History. In Ahmad, K. (ed.) Islam: its Meaning and Message, United Kingdom, p. 81

المؤشر الذي اقترحه بروهي خياليًا أو عقيمًا، فقد درس جورج بوش الجد (١٧٩٦-١٨٥٩م) الإسلام إلىٰ الحد الذي دفعه لاعتقاد أنه «لا يوجد ثورة سجّلها التاريخ، إن استُثنِيَتْ تلك التي أحدثها دين الإنجيل، ألحقت تغييرات عظمىٰ بوضع العالم المتحضر، أعظم من تلك التي نجمت عن ظهور وتقدُّم وثبات الدين المحمَّدي»[١].

وعلىٰ أية حال، فإنّ اللغويين ذوي الدراية والمعرفة يعزون الشكوك السابقة -كتلك التي صدرت عن كارليل وما في حكمها- حول الطابع اللغوي للقرآن إلىٰ سببين رئيسيين:

١- الفشل في فهم السمات اللغوية الخاصة باللغة العربية.

٢- المهمة الشائكة للترجمة.

لقد نزل القرآن بلغة العرب في زمن الوحي. وكان العرب مشهورين بسيادتهم في اقتضاب الشعر والخطابة. وكانت قوتهم اللغوية الرئيسية نابعة إلىٰ حد كبير من تحدي إيصال مجموعة من التجارب الإنسانية الغنية في أقل عددٍ ممكنٍ من الكلمات. وقد قهر القرآن العرب بتقديم نموذجٍ غير مسبوقٍ من الاقتصاد اللغوي. ولتحقيق ذلك، يتم استخدام أدوات لغوية متنوعة بشكلٍ خلاق، لا سيما أساليب الإضمار أو الحذف. ويعني الحذف، بحسب تعريف أندرو رادفورد (١٩٩٧)، «عملية يتم من خلالها حذف المعلومات الزائدة عن الحاجة في الجملة»[٢]. وآيات القرآن، من جراء عملية الحذف أو الإضمار هذه، تُقرأ مقتضبة وبليغة جدًا لدرجة أن المرء يضطر إلىٰ الإبطاء في قراءتها لاستخراج أكبر قدر ممكن من المعنىٰ من الآية. ولعل هذا يوضح السبب في أنّ مترجمي معاني القرآن يدرجون مرارًا كلمات أو عبارات بين قوسين تعبر عن المعاني الضمنية التي يضمرها ذلك الأسلوب البلاغي. ومما يُسهم أكثر في تيسير مبدأ

---

(1) Bush, G. (1900) The Life of Mohammed Founder of the Religion of Islam, and of the Empire of the Saracens. A. L. Fowle, New York, p.17

(2) Kullavanijaya, P. (2005) Pro-forms. n Encyclopedia of Linguistics, edited by Philipp Strazny, Taylor and Francis Group, p. 878.

الاقتصاد اللغوي هذا هو طبيعة اللغة العربية، التي تتسم بالدرجة العالية من الصرفية[1]. في علم اللسانيات، الصرف هو عملية تكييف كلمة ما مع سياقها (النحوي) كما في مثال إضافة حرف "s" للتوصل إلىٰ توافق بين الفعل وفاعله في الشخص والعدد، كما هو موضح في مثال فعل النوم (sleep) أدناه:

أ- ينام الطفل (The child sleeps).

ب- ينام الأطفال "The children sleep"[2].

يقول برنارد روجر إنه «في اللغات عالية التصريف مثل العربية، يتم إيصال الكثير من المعلومات بشكل شديد الاقتصادية»[3] ونتيجة لذلك «كلما كانت اللغة أغنىٰ صرفيًا، قلت أهمية ترتيب الكلمات للتعبير عن المعنىٰ»[4]. ومبدأ الاقتصاد هذا في إيصال تشكيلة من المعاني هو ما يُعقّد مهمة المترجم. ومن هنا، كما يشير كيرك بيلناب، وعلىٰ الرغم من العديد من الترجمات التي تحاول نقل المعنىٰ القرآني، لا يمكن اعتبار أي منها ترجمة رسمية/ معتمدة[5]. إنها جميعًا تسعىٰ لتحقيق الغرض بدرجات متفاوتة من الدقة والالتزام[6].

(1) Barnard, R. (2005) Inflection and Derivation. In Encyclopedia of Linguistics, edited by Philipp Strazny, Taylor and Francis Group, p. 529.

(2) Hacken, Pius T. (2005) Affixation. في المصدر السابق، ص١٢

(3) Barnard, R. (2005) Inflection and Derivation. المصدر السابق، ص٥٢٩

(٤) المصدر السابق، ص٥٢٩.

(5) Benlap، R. Kirk (2005) Arabic. في المصدر السابق، ص٧٥

(٦) حذّر بلاشير: «يجب علينا ألا نأخذ المصحف كلًّا غير مجزأ، تساق قراءته من البداية إلىٰ النهاية بلا وقفات وتحديد معالم. إن أي اتصال بالمصحف يتطلب احتياطًا». انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ريجيس بلاشير، ترجمة: رضا سعادة، ١٩٧٤م، دار الكتاب اللبناني، ص٤٢.

المرتبة الثالثة: الإحسان

مع «الإحسان»، أعلىٰ مراتب العبادة، نختم الحديث عن مراتب العبادة الثلاث. ولأن فكرتها مباشرة وواضحة، لن نسهب في بسط الحديث عن هذه المرتبة كما فعلنا مع مرتبتي الإسلام والإيمان. لبلوغ هذا المستوىٰ الرفيع من مستويات العبادة، علىٰ المرء أن يلبي متطلبات الإسلام والإيمان. ويُعرّف النبي محمد ﷺ درجة الإحسان بأنها: عبادة الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك[1].

لا غرابة أن يمثل الإحسان أعلىٰ درجات مراقبة الله، المراقبة الدقيقة لعلاقة المرء مع الله في جميع الأوقات. إنها تجربة مكثفة من حيث المعنىٰ والهدف، تقضي قضاءً مبرمًا علىٰ العبثية، والقلق الوجودي، وضياع الوجهة في الحياة. ومن هنا، فإنّ الإحسان ليس مرتبة يقف المرء عندها علىٰ أطلال أمجاده وإنما هو فرصة للتقدم إلىٰ مزيد من الكرامة والتميز. إنّ مفهوم الإسلام للإحسان لا يدعو فقط إلىٰ إحسان القيام بالعبادة المفروضة مثل الصلاة، والصوم، والحج، ولكنه أيضًا يدعو إلىٰ الإحسان في إقامة جميع الأعمال المشروعة، بحيث يسفر كل جزء من حياة الإنسان عن أعظم قيمة ممكنة. ويلخص النبي ﷺ هذا المعنىٰ قائلًا: «**إنّ الله يحبّ إذا عمل أحدكم عملًا أن يتقنه**»[2]. إن الإحسان، بصفته مرتبة راقية من مراتب الشعور بالمعنىٰ، مؤسس سلفًا علىٰ التماهي مع رؤية ضرورية للحياة، وهي أن معظم الرغبة في بلوغ الكمال نابعة من تقدير ذواتنا بصفتنا كائنات مكرمة.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

[الإسراء: ٧٠].

---

(١) مسلم، رقم ٩٣.

(٢) صحيح الجامع الصغير، رقم ١٨٨٠.

«الإسلام، بكل تأكيد، ليس مجرد دين، ولم يكن كذلك أبدًا. بل هو بالأحرىٰ طريقة حياة كاملة، بتوجيهات حول السلوك الأخلاقي والسياسي والاقتصادي للأفراد والأمم علىٰ حد سواء».

(أندرو هايوود)[١]

«إذا نظرت في الأديان والملل نظرًا صحيحًا، وقست قياسًا عدلًا مستقيمًا، أداك ذلك النظر إلىٰ أن الحق في دين الإسلام».

(نجم الدين الطوفي)[٢]

لو كان خصوم الإسلام أكثر تواضعًا مما هم عليه اليوم، لكانوا في موقف يساعدهم علىٰ تقدير اعتراف كبير المستشرقين في عصره، إجناتس جولدتسيهر، حين كتب:

«علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلىٰ الإسلام أن نوافق علىٰ أنه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير، وأن الحياة طبقًا لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية»[٣].

وجوابًا عن سؤال: ما الذي يمكن أن يتعلمه المسيحيون من الإسلام؟، كتب ريجونلد سميث (١٨٣٩-١٩٠٨م) بإنصاف أندر من إنصاف جولدتسيهر قائلًا:

«ولكن حتىٰ حين ندرس المحمدية كما هي دراسة متعاطفة، فإن ما سيجنيه المسيحيون من مكسب ليس

---

(1) Heywood, A. (2003) Political Ideology, Palgrave Macmillan, p. 305.

(٢) شرح القصيدة التائية، نجم الدين الطوفي، تحقيق د. محمد نور الإحسان، ص٣٩٦.

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام، إجناتس جولدتسيهر، ص٢٩.

قليلًا. فهناك المعارضة التامة للشرك بجميع صوره؛ وهناك المساواة المطلقة بين البشر أمام الله؛ وهناك معنىٰ الكرامة الممنوح للطبيعة البشرية، وهناك بساطة الحياة؛ وهناك الإيمان الحي المشرق بقيومية الله والاستسلام الكامل لإرادته؛ وآخرًا، للتمثيل لا الحصر، هناك شجاعة يقينهم، والصدع الجريء بإيمانهم بالله أمام سائر البشر، وفخرهم بامتلاكه بصفته الأمر الوحيد الذي لا غنىٰ عنه. هناك في الحياة العادية للمحمديين، أيًا كانت الأسباب، انغماس للذات في الملذات، ومسارعة لحيازة الثروة، وشعور بالتذلل للآخرين، أقل مما هو في حياة المسيحيين العاديين»[1].

لقد لاحظ المؤرخ فريد سبير، كغيره من النقاد، الأدوار الهامشية الاستهلاكية التي تراجع إليها الدين المُعلمَن، بعد انحساره الكبير عن الفضاء العام في الأنظمة الرأسمالية الديمقراطية. يقول سبير:

«بعد أن بدأت الانتخابات في شرعنة حكم الدولة، لم يعد هناك حاجة إلىٰ أديان الدولة للقيام بذلك. لقد أدىٰ هذا إلىٰ إضعاف جوهري للعلاقة بين الكنيسة والدولة؛ وفي الوقت نفسه، نزعت العديد من طبقات المجتمع إلىٰ اعتناق أشكال من العبادة أكثر ملاءمة لظروف عيشهم الخاصة وأكثر مشاكلة لاحتياجاتهم الدينية»[2].

وبيّن في موضع آخر أنه:

«في العديد من الديمقراطيات الموسِرة، انفصمت

(1) Smith, R. B. (1874) Mohammedanism and Mohammed. Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain, February and March 1874. London, Smith, Elder, and Co., p. 331-332.

(2) Spier, F. (2010) Big History and the Future of Humanity. Wiley-Blackwell, p. 176.

الرابطة القديمة بين الدولة والكنيسة، مع أنها لم تختف تمامًا. لقد أدىٰ هذا الانحلال الرسمي بين الدولة والكنيسة إلىٰ خصخصة الدين. تمخض عن هذا أن العديد من تلك الأديان باتت اليوم أكثر ملاءمة للاحتياجات الدينية المناطقية والمحلية، بينما تراجعت ممارسة القيود الدينية المفروضة علىٰ السلوك بشكل كبير. ومع ذلك لم تنحل العلاقة بين الدولة والكنيسة بنفس القوة في العديد من المناطق حول العالم»[1].

ورغم صحة ملاحظات سبير السابقة، علىٰ الأقل إلىٰ حد بعيد، من المهم الإشارة إلىٰ أن الإسلام ليس كنيسة أو حتىٰ مؤسسة دينية جامعة. ولأنه لم يكن كذلك في الأصل فإنه، في نطاق سعيه لتوسيع نطاق العبادة، طريق الحياة وليس طريقة حياة. فإضافة إلىٰ الأساس العقدي المتين الذي يؤسس عليه حياة الناس، نجده يسن التشريعات المعززة لنمو مجتمع أخلاقي، ويضع القوانين الضامنة للرفاه الاجتماعي المنشود، ويشجع التدابير المضادة للفساد، ويدعو إلىٰ إصلاح الأرض والحفاظ علىٰ الصحة، والممتلكات، والبيئة، ويقدم المشورة في مجالات الحياة كافة - روحية ومادية، فردية واجتماعية، مالية وأخلاقية، اقتصادية وسياسية، قانونية وثقافية، محلية ودولية.

❁ ❁ ❁

بعد عقود من التجربة والتدريس، خلص روبرت بي جورج (٢٠١٣م)، أستاذ فقه القانون بجامعة برينستون المرموقة، إلىٰ أن المجتمع، أيَّ مجتمع، يحتاج إلىٰ ثلاثة أركان أساسية ليحيا حياة كريمة ومحترمة:

الركن الأول: احترام نفس الإنسان، أي الإنسان الفرد وكرامته. وهنا يقول:

«المجتمع الذي لا يرعىٰ خصلة احترام نفس الإنسان

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٢.

-بدءًا من وجوده في الرحم، بما في ذلك المصابون ذهنيًا وجسديًا وكبار السن الضعفاء- سيؤول بهم الأمر عاجلًا أم آجلًا إلىٰ اعتبار النوع الإنساني مجرد تروس في عجلة اجتماعية ضخمة من أجل مصلحة الجماعة . . . وحيثما تزدهر الحياة الدينية الصحية، تجد الإيمان بالله يوفّر أساسًا راسخًا لكرامة وحرمة النفس الإنسانية»[١].

الركن الثاني: مؤسسة الأسرة. «وهو ركن لا غنىٰ عنه أبدًا»، يؤكد روبرت، مضيفًا أن:

«الأسرة، بصفتها مبنية علىٰ علاقة الالتزام بين الزوج وزوجه، هي أفضل وأجود وزارة صحة، وتعليم، ورفاه . . . لا يوجد مؤسسة تضاهي الأسرة الصحية في قدرتها علىٰ نقل القيم والفضائل للأجيال اللاحقة، والتي بدورها يعتمد نجاح كل مؤسسة أخرىٰ في المجتمع عليها»[٢].

بالفعل، لا شيء أقرب للحقيقة من هذا. لقد لاحظت جيسيلا تومسدوف، الأستاذة بالمعهد الألماني للدراسات الاقتصادية، أن الثقافة التي تعزز التواصل والاعتماد بين جيلي الآباء والأبناء تمتاز بقدر كبير من الانسجام بين معظم أفرادها وتصنع شعورًا بالأمان يمتد لمدىٰ بعيد[٣]. وبالتالي تتمكن المجتمعات من تخليد التقليد الكريم الذي درجت عليه الأمم القديمة كافة، وأشار إليه دارس

---

(1) George, R. P. (2013) Conscience and Its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism, ISI Books, p.9-10.

(٢) المصدر السابق، ص١١. تحضرني إشارة تالكوت بارسونز، عالم الاجتماع الوظيفي الأمريكي، إلىٰ أن من وظائف الأسرة تأمين وتدعيم استقرار الشخصية للفرد، ولكنه أشار إلىٰ أن الأسرة النووية في العصر ما بعد الصناعي لم تعد قادرة علىٰ القيام بهذه الوظيفة كما كان الأمر مع الأسرة الممتدة، فقد كانت هذه الأخيرة توفر سياقًا تربويًا أوسع في الاحتواء وصناعة الاستقرار.

(3) Trommsdorff, G. (2003) Parental Beliefs, Parenting, and Child Development from Developmental Perspectives. KACS International Conference, June 18-19, Seoul, pp. 9-66.

الثقافات يوليوس ليبس، ألا وهو توريث الأبناء القيم الأخلاقية والفكرية والدينية التي ظلت صمام أمان لوحدة الجماعة[١].

لكن مفهوم الأسرة في الأزمنة الحديثة، خصوصًا في الغرب، لم يعد كما كان، إذ لاحظ بيير بورديو، عالم الاجتماع المعروف، أن التفكك لم يطال مفهوم الأسرة الممتدة فحسب وإنما تخطّاه أيضًا إلىٰ مفهوم الأسرة النووية، آخر معاقل مفهوم الأسرة المجتمعة كما نعرفه. يقول بورديو: «العائلة النواتية (أب، أم، أطفال) هي في أغلب المجتمعات الحديثة أقلية إذا قيست بالزوجين اللذين يعيشان منفصلين والعائلات أحادية القرينين اللذين يعيشان معًا بلا زواج»[٢]. وتشير الدراسات الاجتماعية المعاصرة (آلماك: ٢٠١١م) إلىٰ أطروحة «الفردنة» individualization بصفتها عاملًا أساسيًا في تفسير تنوع العلاقات علىٰ نحو مفض إلىٰ تآكل القيود والأعراف التقليدية التي كانت تحمي المفهوم القديم للأسرة وتؤبّده في المنظومة الاجتماعية العامة للبشر[٣]. علىٰ المدىٰ المتوسط والبعيد -إن لم يكن علىٰ القريب وذلك بحسب شدة الحالة- يمكننا رؤية كيف يمكن للعلاقات الاجتماعية الناجمة عن تأييد المثلية وحرية الجنسين لتكوين علاقات جنسية خارج عقد الزواج أن تدمّر أحد الشروط الأساسية لاستمرار النوع البشري. إنها ببساطة تكبح نمو واستمرار الأسرة الطبيعية التي تشكل الركيزة الأساسية لقيام المجتمعات واستمرارها، كما أنها (أي تلك العلاقات) تحول دون انتشار سكاني متوازن للجنسين، يسمح بإمكان علاقات الزواج واستدامتها، وظهور وتعاقب الأجيال، وهلم جرًا. وبالتالي ليس أمامنا إلا أن نتحرك لوضع حد لهذه المشكلة أو التغاضي تحت ذريعة الحرية عن كارثة تنتظرنا جميعًا. وحتىٰ

---

(1) Lips, J. (1949) The Origin of Things: A Cultural History of Man, George G. Harrap & Co. Ltd, p.240

(٢) أسباب عملية .. إعادة النظر في الفلسفة، بيير بورديو، ترجمة/ أنور مغيث، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٢٩-١٣٠.

(3) Almack , K. (2011) Display Work: Lesbian Parent Couples and Their Families of Origin Negotiating New Kin Relationships. In Dermott, E. and Seymour, J. (eds.) Displaying Families: A New Concept for the Sociology of Family Life. Palgrave Macmillan, p. 102

إن لم يكن هناك إحساس كاف بخطورة الوضع القائم، فليكن هناك إحساس بالخيانة التي سنرتكبها بحق الأجيال القادمة -إن بقي هنالك أجيال قادمة!- والتي من حقها علينا أن تعيش حياة سوية تؤمّن أسباب البقاء بشكل طبيعي. في تحليله لمشكلات الإنسان الحديث، سجل كارل ياسبرز، أستاذ الطب النفسي وأحد فلاسفة ألمانيا المميزين، ملاحظة جديرة بالاهتمام عن أفول «الموانع المعنوية» التي كان يستحضرها الإنسان لحماية الأسرة من الانهيار؛ فيقول: «لم يعُد الطلاق يرعب الناس، مع هذا الانفلات مع النزغات المتعددة، ومع قوادة الإجهاض هذه، والشذوذ الجنسي، وأخيرًا الانتحار. لقد كانت هذه المخاوف تحرس الأسرة»[1]. ختامًا، تجب الإشارة إلىٰ أن أكثر ضحايا الشذوذ الجنسي هم من النساء، والمفارقة هي أن العديد من الأصوات «النسوية» هي التي تقود حملات الدفاع عن الشذوذ تلك. فـ «حتىٰ النساء اللاتي تتمثل غريزتهن الأساسية في الزواج وإنجاب الأطفال» أصبحن وفقًا لولسون «فريسة لهذا المد المتعاظم من الشذوذ الجنسي، بحيث أخذ عدد حالات الطلاق التي يتَّهِمُ فيها الزوج زوجته بالخيانة الزوجية يرتفع ارتفاعًا شديدًا»[2].

الركن الثالث: نظاما حكم وقانون عادلان وفعَّالان. ويعتقد روبرت ضرورتهما «لأننا لسنا صالحون في كل الأوقات»، ولأن «البعض لن يُعرض عن ارتكاب جُرم ما إلا تحت تهديد العقوبة»، وأيضًا لأن «القانون ينسّق السلوك البشري ليصب في تحقيق الأهداف المشتركة، أي الصالح العام»[3].

سوف يدرك أي شخص ملم بطبيعة المجتمع المرغوب في الإسلام أن إيجاد هذه الأركان ليس جوهريًا فحسب، وإنما عبادة من أهم العبادات التي أسس لها القرآن ووضحتها السنة. وهذا يعني أن الإسلام يمتاز بسمة إضافية وهي أن المسلم ليس مخيرًا بأن يعتقد ما يشاء حول أهمية ما أكَّد عليه أستاذ القانون، وإلا فإنه سيكون آثمًا بمجرد اعتقاد ذلك. من وجهة النظر الإسلامية، ليس

(1) Jaspers, K. (1957) Man in the Modern Age, Doubleday Anchor Books, p. 59.

(٢) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص١١٥، ١١٦.

(3) George, R. P. (2013) Conscience and Its Enemies, p. 12

الإنسان مهمًا لأنه يشعر بذلك فقط، وإنما لأن شعوره أثر من آثار التكريم والتفضيل الموهوبين من الله له[1].

هنالك ثلاث سمات أساسية تعزز من طبيعة الإسلام الفاعلة والشاملة. الأولىٰ هي المرونة العملية والثانية هي طابعه المُوحِّد. فالسمة الأولىٰ تضمن تطبيقًا ديناميًا ومريحًا لشريعته. أما الثانية، والتي تنبع في المقام الأول من الاعتقاد في الوحدانية المطلقة لله ﷻ، فتعمل علىٰ تلبية وإضفاء التكامل علىٰ احتياجات الإنسان المتنوعة، علىٰ المستويين الروحي والمادي. حول طابع المرونة المُنتِج هذا، يتحدث هورويتز عن إسهام الإمام الشافعي، أحد المؤسسين العظام للفقه الإسلامي، بقوله: «وتتجلىٰ متانة الركائز التي قام عليها منهاج الشافعي في عمله علىٰ دمج عنصرين يبدوان متناقضين في الظاهر: المحافظة علىٰ حجية المصادر، وتمكين الفقهاء من تطويع هذه المصادر لتلبية الحاجات المستجدّة والمتغيرة للمجتمع الإسلامي»[2]. وتجدر الإشارة إلىٰ أنّ هذه السمة من سمات الإسلام تذيب الحدود بين المقدس والعلماني، وبين المادي واللامادي، مؤدية بذلك إلىٰ دمج نواحي التجربة البشرية[3]. أما السمة الثالثة، فهي استنارة الأحكام الهادية للتصرفات البشرية، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، بطيف واسع من دلالات معاني أسماء الله وصفاته، الأمر الذي يجعل حياة الناس موجهة بالأخلاق والقيم أكثر من كونها مدارة بالسياسة والقانون. ولأن الحقيقة، علىٰ الأقل نظريًا، هي المحرك الأساسي، وليس الحسابات البراغماتية الخالصة، نجد الإسلام مفارقًا للقوانين العلمانية في نقطة أخلاقية حاسمة، وهي أنه يقيم مجتمعًا أخلاقيًا قبل أن يقيمه قانونيًا. فبالأول يسعىٰ الإسلام إلىٰ تطهير النفوس من الداخل، ويؤخر الاستعانة بتدابير القانون قدر

---

(١) [الإسراء: ٧٠].

(٢) انظر: ابن حنبل وتشكُّل المذهب الحنبلي، نيمرود هورويتز، ترجمة/ غسان علم الدين، ٢٠١١م، ص١٨٤.

(٣) اتخذت عبارة الإنجيل «دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» ذريعة لفصل الديني عن الدنيوي. أما في الإسلام، فلا مجال للمصادقة علىٰ هذا التقسيم. وحديث: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» ليس فيه دليل علىٰ عزل الدين عن عموم الحياة.

الإمكان، مخالفًا بذلك الرؤية الغربية تمامًا. ذلك أن المهمة الأساسية للإسلام هي تحميل الإنسان مسؤولية نفسه أمام مصيره المرتقب في الآخرة ليجعل عملية صلاحه وخلاصه نابعين من داخله أولًا؛ وهنا يبدع تشارلز إيتون في بيان الفرق الذي يمتاز به فقه الشريعة عن سلطة القانون:

> «يتعلق الفقه إذًا بفهم الأوامر الإلهية وتشعباتها في نسيج الحياة اليومية؛ أما القانون بالنسبة للإفرنج فموضوع مُجدب متبلّد قليل الأهمية (ما لم يتعامل المرء مع الشرطة)، وليس هذا مفاجئًا لأن القانون الدنيوي شبكة من التعقيدات التي وضعها الإنسان: لن يبحث المسيحي عن خلاص روحه في مكتب محاماة»[١].

أما علي عزة بيغوفيتش فيوضح الفرق بين مجتمع القانون ومجتمع الإسلام على النحو التالي:

> «يؤمن الأوروبي بأنه في الإمكان تنظيم المجتمع بقوة القانون. فمنذ جمهورية أفلاطون وما تلاها من أفكار طوباوية بما في ذلك الاشتراكية الماركسية - منذ ذلك الزمن البعيد إلى الآن والروح الأوربية دائبة البحث عن نموذج واحد يمكن بواسطته تغيير العلاقات بين الناس والجماعات لإيجاد مجتمع مثالي. أما القرآن فإنه يشتمل على عدد قليل من القوانين بينما ينصب في معظمه على العقيدة ومبادئ الدين، مع حفز للمؤمنين على أن يتخذوا من الإجراءات العملية لإقامة حياتهم ومجتمعهم على أساس من هذه المبادئ»[٢].

استطرادًا في التوضيح، لنأخذ مثالين أحدهما يتعلق بالقيم والآخر بالسلوك. في مثال القيم، يعتني الإسلام بإرادة الصدق لذاته كقيمة محترمة،

---

(1) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man, p. 167

(٢) الإعلان الإسلامي، علي عزة بيغوفيتش، ترجمة/ محمد عدس، ٢٠٠٩م، ص٩٠-٩١.

لدرجة أنه جعل للقلب آثامًا خاصة به، كما في آية الشهادة ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]. ويتحدث علماء الإسلام عن فكرة «أعمال القلوب» وعن «أمراض القلوب»[١]، والتي تُعد قيمتها شبه منسية في ترتيبات القانون الحديث. بالمقابل، تعتني فلسفة الأخلاق المادية بالصدق أكثر من اعتنائها بإرادته -إن اعتنت به أصلًا كما ينبغي- أي أنها تعتني بالصدق من حيث هو سلوك له عائد إيجابي عملي قصير المدىٰ علىٰ الفرد والمجتمع، وحين يُختزل الصدق في سلوك مُشاهَد حاضر فإننا سنعتمد علىٰ القانون وليس علىٰ الضمير لتحقيق نتائجه.

أما في مثال السلوك، فإن الإسلام يقرر قاعدة أساسية لاستئصال الشرور أو تقليل آثارها في هذا العالم، وهي القاعدة المعروفة في الفقه الإسلامي بقاعدة: «دفع المفاسد مقدم علىٰ جلب المصالح». تقرر الرؤية الإسلامية، خلافًا لما يمليه التقنين المستمر للقيم الليبرالية القلقة، أنه لا يمكن للمجتمع أن يحصد الثمار اليانعة لمصلحة فعلية وهو متورط في جملة من المفاسد المعطلة لها. وبصورة أعم، لا يمكن إنجاز أي خطوة مهمة لتحقيق الحياة الصالحة إلا بإزالة الشرور المضادة لها أولًا. يخيل للمرء أن تولستوي كان يسترشد بمعنىٰ القاعدة السابقة حين كتب:

> «علىٰ كل إنسان في عالمنا هذا كي يتحرك فقط قليلًا صوب الحياة الصالحة -لا كي يبدأ حقًا في العيش بمقتضاها-، عليه قبل كل شيء أن يتوقف عن حياته الشريرة، عليه أن يحطّم كافة مقتضيات الحياة الشريرة التي يحيا فيها»[٢].

لا يقف الإسلام عند بلورة هذا الإجراء الأخلاقي وكفىٰ، وإنما يتجاوزه أيضًا إلىٰ تحمل مسؤولية اجتماعية نبيلة، وهي مسؤولية توريث مُحدِدَات الحياة الصالحة للأجيال اللاحقة، فتتفادىٰ الأمة خطر الانحراف علىٰ الأمد البعيد، وهو

---

(١) ألَّف الخرائطي (ت٩٣٩م) كتاب «اعتلال القلوب». وفي البخاري: رقم ٥٢، حديث «إن في الجسد مضغة: إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب».

(٢) في الدين والعقل والفلسفة، ليف تولستوي، ترجمة/ يوسف نبيل، ٢٠١٨م، ص٩٢.

خطر استشرفه تولستوي في الأمة المسيحية فأنذر:

«يكمن الضلال هنا في أن الناس بينما يُشبعون شهواتهم ويعتبرون أن هذه الحياة الشهوانية صالحة، يعتقدون أنه بإمكانهم أن يحيوا حياة فاضلة نافعة عادلة مُحِبة! الغريب جدًا أن الأجيال اللاحقة -كما أعتقد- لن يفهموا مباشرة ماذا يعني جيلنا تحديدًا بتعبير: «حياة صالحة»، عندما يقولون إن الشَّرَه والحياة المخنثة والشبق يقودون صوب حياة صالحة»[1].

مما يستوجب الذكر في سياق المناقشات السابقة، أن فريدريك كارني، أستاذ الأخلاق الفخري بمدرسة بيركنز اللاهوتية، أثناء مقارنته بين الإسلام والمسيحية، تمكن من تسليط الضوء علىٰ محل القصور في المجتمعات المدارة بدين مُعلمَن -ناهيك عن محاولات إدارتها بقانون لاديني من الأساس- وأيضًا علىٰ الأثر الحيوي المتبادل بين دلالات معاني أسماء الله وصفاته من جهة والأساس القيمي للتصرف من جهة أخرىٰ؛ وفي هذا كتب:

«يمكن تمييز نظرية الإسلام القيمية عن نظيرتها في الفكر المسيحي علىٰ أساسين اثنين علىٰ الأقل. الأول هو أن الإسلام يُقدم توجهًا أكثر تفصيلًا وتعيينًا للقيم مما تقدمه المسيحية. وهو يفعل ذلك من خلال مجال متنوع من الأسماء والصفات المستحقة لله، بينما ينزع الفكر المسيحي إلىٰ قائمة أضيق من النعوت الإلهية، والتي تؤكد في الأغلب علىٰ صفات مثل الحب والعدل والرحمة والقوة والعلم. ثانيًا، يميل الفكر الأخلاقي المسيحي اليوم، ربما بفعل قرون من العلمنة التي بدّلت طريقة تصور الأشخاص للمفاهيم القيمية وتوظيفهم لها، إلىٰ تشديد زائد علىٰ القيم العملية عوضًا عن القيم التوجيهية. وفوق هذا

---

(١) المصدر السابق، ص٩١-٩٢.

هو يعتبر القيم العملية هذه عاملة خارج أي إطار للقيم التوجيهية، سواء كانت منصبة علىٰ صفات الله، أو التفوق البشري، أو غيرها. إن هذا صحيح بشكل خاص بعد ظهور المذهب النفعي، والذي بات نظرية الإلزام الغائية المهيمنة في الغرب. يبدو والحال كذلك أن تأثر الإسلام بعملية العلمنة، مقارنة بمسيحية ويهودية الغرب، كان أقل بكثير، وأنه كان أكثر مقاومة لها إلىٰ هذه اللحظة»[1].

باستحضار الاعتبارات السابقة وحشدها في معنىً كلي واحد، سيتضح للمرء أن الشريعة[2] قادرة علىٰ إدارة مجموعة واسعة من شؤون الإنسان في تناسق كبير، وذلك من خلال الحفاظ علىٰ ست ضرورات أساسية وتنميتها، وهي:

١) **حفظ الدين**. وهذا يعني حراسة نظام الإيمان ضد التشويه أو الشك أو الإنكار. ويتم تحقيق ذلك من خلال طلب العلم النافع، وإقامة المعتقدات علىٰ المخزون العقلي والعاطفي الكامن في نصوص القرآن والسنة، وحماية الإيمان ضد الخرافات والخزعبلات، والممارسات الزائفة الأخرىٰ.

٢) **حفظ الحياة**. وهذا يشمل ضمان حق الفرد في الحياة واحترام الحياة البشرية. فجميع الممارسات المهددة للحياة محرمة. وهذا يشمل إيذاء النفس وإيذاء الآخرين. فالانتحار والقتل وتعذيب النفس، وغير ذلك من الممارسات الضارة كلها محرمة تحريمًا قاطعًا.

٣) **حفظ العقل**. وهذا يتعلق بحماية صحة العقل ورشده. فتصورنا للعالم، وفهمنا للواقع، ووعينا واعترافنا بالحق، كل ذلك يعتمد علىٰ سلامة حالتنا

---

(1) Carney , F. (1983) Some Aspects of Islamic Ethics. The Journal of Religion, Vol. 63, No. 2, p. 159-174.

مع ذلك يختم كارني تحليله السابق بقوله: «ليس من المتيقن أن الوضع [بالنسبة للإسلام] سيستمر علىٰ هذا النحو». أما المفكر الأنثروبولوجي إيرنست جيلنر فيعتقد جازمًا أنه: «لا يوجد أي مؤشر علىٰ أن هذا الدين [أي الإسلام] سينصاع للعلمنة في المستقبل».

انظر: Gellner, E. (1992) Postmodernism, Reason and Religion, Routledge, p. 5, 18

(٢) يُقصد بالشريعة مجمل القوانين والعقائد والقيم والأخلاق التي تشكل رسالة الإسلام.

العقلية. وإفساد نعمة العقل من أعظم الذنوب[1]، لأن العقل وسيلة اكتساب المعارف وتوليدها، بما في ذلك أعظم المعارف: الله والغاية من الحياة. والله يمتن به علىٰ الإنسان فيقول ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٩٩]. بل إنه كما قدمنا وسيلة الإنسان للتعرف علىٰ أعلىٰ المطالب المعرفية وأهمها علىٰ الإطلاق، ألا وهو مطلب معرفة الله من خلال وحيه وآثار أفعاله، قال الله تعالىٰ ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]. وليس العقل في الإسلام محل عناية حسية فحسب، وإنما محل عناية معنوية خاصة أيضًا. لذلك يقرّع من عطّل العقل ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]؛ ويخبرنا ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]؛ ويحذر من التقليد لأن فيه إماتة للعقل ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩١][2].

والعلاقة في الإسلام بين العقل والوحي علاقة تكامل، فلا معنىٰ للوحي بالنسبة للإنسان إلا بالعقل ولذلك لا تكليف علىٰ من فقد عقله، ولا يستكمل العقل هدايته إلا بالوحي. ومن المهم أن يُعلم أن للعقل هدايتان، الهداية الأولىٰ هي الهداية الخلقية التكوينية، أي هداية العقل بصفته ملكة تجنب الإنسان ما يضره من المخاطر الحسية وتدله علىٰ ما ينفعه من الفوائد الحسية والجمالية، ومن ذلك تعرُّف الناس علىٰ ما ينفع زرعهم وصناعتهم وصحتهم من خلال التجربة وعبر اكتشاف واستغلال قوانين الطبيعة. والهداية الأخرىٰ، وهي الأشرف كما أنها التي اختلفت فيها البشرية وذهبوا فيها كل مذهب، هي الهداية الشرعية

---

(١) فيما يتعلق بضرورتي الحياة والعقل، تشمل الأمثلة الممارسات الضارة بالصحة البدنية والصحة العقلية المخدرات والمسكرات، والأنشطة الرياضية التي يمكن أن تهدد الحياة.

(٢) لقد تحلّىٰ توماس هوبز بالشجاعة الكافية لتجسيد أعلىٰ درجات التعصب والتقليد. يقول هوبز عن نفسه: «أخضع لكنيسة إنجلترا، لأنها الكنيسة المحكوم لي بها من لدن صاحب السيادة فيها، ملك إنجلترا». انظر:

Royce, J. (1892) The Spirit of Modern Philosophy, Houghton Mifflin Company, p. 30

الأخلاقية، وهذه هداية الوحي والتشريع. وقد جمع القرآن بين هذين النوعين من الهداية (الهداية الخلقية التكوينية والهداية الشرعية الأخلاقية) في آية واحدة، وبيَّن أن كليهما من الله فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ١٤]، فهو الذي خلق العقل ثم هو الذي يأمره ويرشده.

٤) **حفظ النسب، والعفة، والكرامة.** ويشمل الحفاظ علىٰ نقاء النسب والقرابة من خلال تقديس العفة وحظر العلاقات خارج نطاق الزواج[١]، وفي الغرب دروس عملية مؤلمة علىٰ نتائج مخالفة الأمر الإلهي في هذه النقطة. فبسبب تضييع هذا الأصل تزايدت العلاقات غير المشروعة ارتفاعًا في العدد وسوءًا في الطبيعة. بالمقاييس المادية، لم يبعد بوب بروكيت عن الصواب حين ذكّرنا بأن «أمريكا هي في الوقت الراهن القوة العالمية الأعظم»، لكنه حذّر بني قومه من أن «استمرار التحرر الجنسي» في حضارة أمريكا الحالية «يماثل نظائره في الـ ٨٦ حضارة المنصرمة أثناء فترات أفولها»[٢]. وفقًا لتقرير نشرته الجمعية الطبية البريطانية، فإنّ حالات العدوىٰ المنقولة جنسيًا، والتي تشمل فيروس نقص المناعة البشرية (الإيدز) والسيلان والزهري، قد ارتفعت بنحو ثلاثمائة ألف حالة بين عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٠م، ورغم تراجع الإصابة لاحقًا ببعض الأمراض في معظم دول العالم الغربي، نتيجة التوعية والحذر، إلا أن الإصابة بمرض نقص المناعة مثلًا مازال يشهد انتشارًا ملحوظًا بين ذكور الشواذ وثنائيي الجنس. فوفقًا لإحصائية أمريكية حديثة (٢٠١٧م) شكلت هذه الفئات ٦٦% من مجموع الحالات المصابة بالإيدز و٨٢% من مجموع الذكور المصابين به[٣].

وفي بحث أجراه دان أريلي، أستاذ الاقتصاد السلوكي في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، كشف أنه لا يكفي تحذير الناس من مخاطر العلاقات الجنسية غير الآمنة. «يجب أن نعترف بأنّ حمل الواقيات الذكرية بل وحتىٰ الفهم

(١) [الإسراء: ٣٢].

(2) On Civilizations and Sex, By Bob Burkett, August 19, 2014, accessed: 30/11/19; https://ethikapolitika.org/2014/08/19/civilizations-sex/

(٣) انـظـر: Centers for Disease Control and Prevention, <https://www.cdc.gov/hiv/statistics/overview/ataglance.html> تم الدخول في: ٢٦/١٢/٢٠١٨م.

الغامض للعاصفة العاطفية من الشهوة الجنسية قد لا يكونان كافيين»، يقول أريلي. ووفقًا للأبحاث، فإنّ الحل الأمثل والأكثر عملية هو أن ينأىٰ الإنسان بنفسه عن البيئات والعلاقات المثيرة قدر الإمكان. وهذا المبدأ التحذيري لا يُعدّ غير مألوف لدىٰ المسلمين. القرآن [الإسراء: ٣٢] يحث قائلًا: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢].

في ٢٢ سبتمبر ٢٠١٤م نشرت (بلومبيرغ بزنس ويك) تقريرًا حول تحول دور المساج إلىٰ ثكنات للدعارة، وذكرت أن الحكومة الأمريكية تواجه معضلة حقيقية تتمثل في الجمع بين الحد من الدعارة مع عدم إغلاق عمل مشروع. الجدير بالذكر أن هذه المعضلة لم تجد حلًا. في الإسلام، يعتمد القانون الإسلامي مبدأ أصوليًا سهلًا وفعالًا لحل هذه المشكلة ونظائرها، وهو المبدأ المعروف بقاعدة «سد الذرائع»[١]: تأمين الحفاظ علىٰ العفة بشكل أكبر من خلال حظر الوسائل المؤدية إلىٰ الرذائل الجنسية، مثل التحرش الجنسي، وصناعة الإباحية[٢]، والملابس غير المحتشمة، والاختلاط غير المشروع بين الجنسين.

في الإسلام، يشير «الاختلاط غير الشرعي» بين الجنسين إلىٰ الخلطة بين البالغين/المراهقين من الذكور والإناث الذين ليسوا من الأقارب الأدنين، كما هو منصوص عليه في القرآن [النور: ٣١]. والتعليم المختلط وأماكن العمل المختلطة بين الجنسين مثالان من بين الأمثلة. ولأجل تقدير فائدة تحريم الإسلام للاختلاط غير المشروع، يمكن للمرء أن يرجع إلىٰ عدد كبير من المراجع المحتوية علىٰ

---

(١) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٥٥٣/٤) بتحقيق/ مشهور حسن سلمان. مؤخرًا، أصبح هذا المبدأ المهم والمتعدد التطبيقات -مع الأسف- موضع شك ومادة للسخرية من قبل بعض المنتسبين للدين الإسلامي.

(٢) «في الأفلام الإباحية»، يروي الصحفي والكاتب البارز كريس هيدجز بأسىٰ كبير، «يحصل النساء علىٰ الأموال ليُرددن شعارات من قبيل: أنا فاجرة، أنا فاسقة، أنا عاهرة؛ وغيرها من العبارات المشين قولها أو كتابتها، وتتوسل النساء للذكور من أجل إهانتهن جسديًا». ليس هذا المشهد المقرف سوىٰ لمحة يسيرة عن وضع المرأة الغربية حين تتجاوز كل الخطوط الحمراء باسم الحرية الشخصية. انظر:
Hedges, Chris. 'Pornography Is What the End of the World Looks Like; Feb .17 2015
< https://www.truthdig.com/articles/chris-hedges-pornography-is-what-the-end-of-the-world-looks-like/ >

دراسات تعالج هذه القضية. علىٰ سبيل المثال، في استطلاع بحثي أجراه موقع «توتل جوبز» Totaljobs، أحد أهم وأنشط مواقع التوظيف في المملكة المتحدة، أظهرت النتائج أن «ثلاثة من كل أربعة أشخاص أيدوا حظرًا مطلقًا لأي اتصال حسّي في مكان العمل»[(١)]. وتقول ألكساندرا سيدني، المديرة التسويقية للموقع: «سواء كان الأمر احتضانًا غير مرغوب فيه، أو قبلة خاطئة علىٰ الخد، فإن بحوثنا تشير إلىٰ أن التحايا في مكان العمل من الممكن أن تخرج عن طورها لتؤثر بشكل فعلي في الرضا الوظيفي وإنتاجية العمل»[(٢)].

أيضًا في سياق مشابه، قام ويليام فلاك، الابن، وكيمبرلي داوبمان، وزملاؤهم بإجراء دراسة: «عواقب وعوامل الخطورة في الجنس بالإكراه بين طلاب الجامعة: اللقاءات، والكحول، والاستجابة للإجهاد». كشفت الدراسة عن انتشار السلوكيات الجنسية غير المرغوب فيها بين طلاب الجامعات، وعن وجود علاقة قوية بين استهلاك الكحول والاعتداء الجنسي، وعن حقيقة كون -وهو الأمر الذي قد يفاجئ البعض- «معظم هذه الاعتداءات قد ارتكبت في سياقات «لقاءات التعارف» »[(٣)].

لقد تطورت اللامبالاة المتزايدة في المجتمعات الحديثة تجاه قضية العفة (والكرامة) علىٰ مر السنين لتصل إلىٰ عدم اكتراث المارة والمشاهدين بالاعتداءات الجنسية التي ترتكب في وضح النهار. يروي مايكل كوك، في كتابه: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي»، حادثة واحدة:

«في وقت مبكر من مساء يوم الخميس ٢٢ سبتمبر ١٩٨٨، تعرضت امرأة للاغتصاب في محطة قطار محلية

---

(1) Mills، Jen. 'Most people want all physical contact banned at work، says survey'. Wednesday 24 Apr ،2019 < https://metro.co.uk/2019/04/24/people-want-physical-contact-banned-work-says-survey-9296001/ > accessed 28/04/2019.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع: Flack, W. F. et al. (2007) Risk Factors and Consequences of Unwanted Sex Among University Students: Hooking Up, Alcohol, and Stress Response, Journal of Interpersonal Violence, .22 p. 139.

> في شيكاغو في حضور عدة أشخاص. وظهرت نبذة مختصرة عن الحادث يوم الأحد من ذلك الأسبوع في صحيفة نيويورك تايمز، بناء علىٰ ما كانت الشرطة قد قالت يوم الجمعة. وكانت السمة البارزة لهذا الحادث في هذه الرواية أنّ أحدًا لم يتحرك لإغاثة الضحية، ومضىٰ صراخها دون أن يعيره أحد انتباهًا - ومع كل ذلك فقد وقعت حادثة الاغتصاب خلال ساعة الذروة. وكما عبرت المفتشة ديزي مارتن: «لقد كان العديد من الأشخاص ينظرون وطلبت الضحية منهم المساعدة، لكنّ أحدًا لم يساعدها»[1]

لكي ندرك حجم الفرق، ومدىٰ التحول الأخلاقي الذي طرأ علىٰ حياة الناس، قارن هذا الحادث بسيناريو متكرر في أوروبا القرن الثامن عشر يحكيه آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م):

> «عندما يهاجم شخص ما، أو يسرق، أو يحاول قتل آخر، يسعىٰ كل الجيران للاستجابة للإنذار، ويعتقدون أنهم يفعلون الأمر الصحيح عندما يركضون، إما للانتقام للشخص الذي أصيب، أو للدفاع عن الشخص الذي هو في خطر للإصابة»[2].

ولكي نختم الحديث عن حفظ الضرورة الرابعة، نضيف أن الحفاظ علىٰ الكرامة يتحقق أيضًا من خلال حراسة سمعة الأفراد وحياتهم السرية. والإسلام يعاقب ويعنف بشدة الممارسات الضارة بالسمعة مثل القذف والغيبة والتشهير. كما أن جزءًا من تحمل مسؤولية كرامة المرء يكون بعدم المجاهرة بأفعاله الخاطئة

---

(1) Cook, M. (2004) Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge University Press, p. 8.

(2) Smith, A. (2004) The Theory of Moral Sentiments, Cambridge University Press; edited by Knud Haakonssen, p. 94.

أو التشهير بأفعال الآخرين. في كتابه: Reformation of the Churches، انتقد جيمس لويبا فكرة الاعتراف الكاثوليكي في سطر قوي العبارة. وجادل لويبا أنه «بإفشاء أسرار أشد أو أقل عارًا عن حياة المرء إلىٰ زعيم المنظمة التي ينتمي إليها المرء، وهو الشخص الذي سيكون علىٰ المرء أن يحافظ علىٰ علاقة اجتماعية معه، سيكون في كثير من الحالات أمرًا بغيضًا للغاية»[1]. إن الإسلام يعتمد وجهة نظر مختلفة تمامًا. فهو يُعلِّم المبدأ الأخلاقي للستر الذي يعني حرفيًا «تغطية الشيء»، أي عدم الاعتراف أو الكشف عن مخالفاتك لأحد إلا الله. فلا ينبغي أن يُقام وسطاء بين الخالق وعباده. ويعد الإسلام هذا شكلًا من أشكال الشرك.

٥) **حفظ الثروة**. وهذا يشمل حظر سوء استخدام المال، وإهدار الثروات، بالإضافة إلىٰ تحريم جميع أشكال المعاملات المالية الضارة. وهذا باب واسع جدًا في الإسلام يدخل فيه الربا، والغرر، وجميع صور التدليس، حتىٰ إن الإعلانات التجارية المبالغ فيها يمكن أن تدخل في المعاملات المحرمة في الإسلام لأنها تضخم الواقع وتخدع العملاء. كذلك يحرم الإسلام الإسراف والتبذير، علىٰ المستويين الفردي والاجتماعي، واحتكار المؤونات والاحتياجات الأساسية خاصة في أوقات الكساد وتراجع الدخل الفردي. في مقابل ذلك، يسعىٰ الإسلام إلىٰ تمكين الناس من التملّك وحرية التصرف بيعًا وشراءً وهبةً وإقراضًا وإعارةً وتأسيسًا للأعمال التجارية، كما أنه يحظر تدخل الدولة في تقنين الأسعار إلا عند الضرورة القصوىٰ، ففي الحديث أن السعر غلا علىٰ عهد النبي ﷺ، فقالوا له: لو سعّرت لنا، فلم يجبهم إلىٰ طلبهم وقال: «**إن الله هو المقوم، أو المسعّر، إني لأرجو أن أفارقكم، وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة، في مال ولا نفس**»[2]. وأيضًا، لما نهىٰ النبي ﷺ أن يبيع حاضر لباد، كان المأخذ هو: «**دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض**»[3]. في توضيح هذه السمة

---

(1) Leuba, J. H. (1950) The Reformation of the Churches, Boston, p. 175 .

(٢) مسند أحمد، رقم ١١٨٠٩.

(٣) مسند أحمد، رقم ١٠٦٤٩.

الاقتصادية الإسلامية، يقرر الإمام الشوكاني، أحد ألمع العلماء الذين أنجبتهم أرض اليمن، أن الناس في الأصل «مسلَّطون على أموالهم، والتسعير حجر عليهم»، وأن «الإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين»، وأن «نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن» ليس «أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن»، وأنه «إذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم»، لأن «إلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به مناف لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩]»[١]. وبذلك يكون الإسلام قد سبق الليبرالية الجديدة في التوسعة على الناس بهذه التوجيهات المرنة للسوق؛ وإن كان الإسلام يخالف الليبرالية الجديدة في جوانب أخرىٰ، بعضها يتعلق بالأسس وبعضها يتعلق بالتطبيقات. مثلًا، في تقييمه لآثار الليبرالية الجديدة، يعتقد ديفيد هارفي مصيبًا أن «السماح لآلية السوق بأن تكون الموجِّه الوحيد لمصير الكائنات الإنسانية، وبيئتها الطبيعية، بل حجم واستخدامات قدرتها الشرائية، سوف يؤدي إلىٰ دمار المجتمع»[٢]. وكما شخَّص الأمر كارل بولاني (١٨٨٦-١٩٦٤م)، المؤرخ الاقتصادي المجري البارز، في كتابه: «التحول العظيم: الأصول السياسية والاقتصادية لزماننا»:

> «إن أطروحتنا تقضي بأن السوق المستند إلىٰ التصحيح الذاتي يوحي بيوطوبيا صارخة. إن مؤسسة من هذا القبيل لا يمكن أن تلبث طويلًا قبل أن تُفني المادة البشرية والطبيعية للمجتمع؛ لأنها ستكون قد قضت علىٰ الإنسان حسيًا وحولت محيطه إلىٰ فضاء مقفر»[٣].

يوظف الإسلام في هذا الصدد نظامًا أخلاقيًا عالميًا، يزن المعاملات بمنطق المصالح والمفاسد، وبقاعدة «**لا ضرر ولا ضرار**»، ولكنه يتوجه بذلك إلى النوع البشري ككل، لا إلى جماعة بعينها في ظرف تاريخي ضيق. بهذا يشغل

---

(١) نيل الأوطار (١٠/٢٣٩)، دار ابن الجوزي، ص٢٣٩.

(٢) انظر: الليبرالية الجديدة: موجز تاريخي، ديفيد هارفي، العبيكان، ص٢٧٢.

(3) Polanyi, K. (2001) The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time, Beacon Press, p.3.

التشريع الإسلامي في هذه القضية مكانًا وسطًا بين فساد الحرية الرأسمالية وأغلال التضييق الشيوعية، في الوقت الذي تجنح فيه الأنظمة الأرضية الأخرى إلى أحد هذين النظامين بدرجات متفاوتة، وهذا من شأنه أن يقلب الأولويات في السلّم الأخلاقي، فما هو غش وخيانة عند قوم هو جائز ومقبول عند قوم آخرين. أما النظام الأخلاقي الإسلامي فيتعامل مع جنس البشر، وأن ما يضر الإنسان -بغض النظر عن مكانه وزمانه- ممنوع دائمًا من حيث المبدأ. وبخلاف المذهب الاقتصادي الليبرالي -يمثله فريدريك هايك (Friedrich Hayek) وغيره- والذي يدعو إلى عدم تعرض الدولة لآليات السوق وتركها تنظم نفسها بنفسها اعتماداً على القرار الراشد (rational choice) لأصحاب رؤوس الأموال ومختلف المستثمرين، يُحمّل الاقتصاد الإسلامي الدولة (أو أولي الأمر) مسؤولية أخلاقية للحد من الانحرافات التي تستغل حاجة المستهلكين، والقضاء عليها إذا بلغت مفاسدها مبلغاً لا يصلح له إلا ذلك؛ في الوقت نفسه يُجرّم النظام الإسلامي الدولة حين تستغل نفوذها للإخلال بهذه المسؤولية أو تستغلها لتعظيم مصالحها وتكديس الثروة على حساب مصلحة الناس.

٦) **حفظ البيئة**. وهذا ينطبق علىٰ حماية كوكبنا من الفساد. فقد جعل الخالق الأرض مسكنًا مستقرًا للإنسان ولغيره من أشكال الحياة. وقد أصلح هذه الأرض ونظّمها، وحذر من إفسادها(١). وتشمل أشكال الفساد إغراق الكوكب بالمخلفات وإزالة الغابات وتلويث البحار والأنهار. أشار جوليان بورجر من واشنطن إلىٰ «نية إدارة بوش لفتح ثغرة كبيرة في قوانين مكافحة تلوث الهواء في أميركا، مما يسمح لما يقدر بـ ١٧,٠٠٠ محطة من محطات الطاقة والمصانع البالية بزيادة انبعاثاتها الكربونية بينما تتمتع بالحصانة من العقاب»(٢). لم يختلف الأمر كثيرًا اليوم إن لم يكن أسوأ، فالعديد من الدول المتقدمة صناعيًا هي الأسبق في الإفساد البيئي وما زالت تتنصل من مسؤوليتها عنه. أيضًا تشمل أشكال الفساد النفايات النووية، وأسلحة الدمار الشامل. وفقًا لتقرير حديث

---

(١) [الأعراف: ٥٦].

(٢) انظر: .The Guardian, Aug 23, 2003

(٢٠١٨م) لجميعة التحكم في الأسلحة Arms Control Association، في العالم اليوم نحو ١٥٠٠٠ رأس نووي، ٩٠% منها موزعة بين روسيا والولايات المتحدة الأمريكية فقط. وقد حلت إسرائيل بهدوء محل كوريا الشمالية وهي الآن، حسب التقرير السابق، ثامن أكبر قوة نووية في العالم، منتهكة بذلك معاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية ومُشكّلة خطرًا كبيرًا علىٰ جميع شعوب المنطقة[١].

إن الإسلام كما ذكرنا يحرم إفساد الأرض بعد إصلاحها بآية قرآنية صريحة، متقدمًا بذلك علىٰ تطلع العالم الكبير ألفرد رسل والاس إلىٰ القيمة الأخلاقية والدينية التي ينبغي أن تحظىٰ بها هذه القضية، لدرجة أننا نستطيع اعتبار نص والاس الآتي حاشية مناسبة لآية ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] وآية ﴿وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: ٨٥]. كتب والاس:

> «يجب أن يُعامل تلويث ينبوع أو نهر، وإهلاك طير أو بهيمة، علىٰ أنه عدوان أخلاقي وجريمة اجتماعية. ومما يخطر بالبال أن كل من يُصدّق بالدين أو يؤمن بالرب -مصمم وصانع هذا العالم وكل شيء حي فيه- كان يجدر بهم وضع هذا علىٰ رأس المعاصي المحرَّمة، نظرًا لأن محو أو تدمير ما قد أُخرج إلىٰ الوجود للانتفاع والاستمتاع، وتعليم ورفعة النوع البشري، يعتبر جحودًا مباشرًا لحكمة الخالق وطيبته»[٢].

إننا نستطيع تقدير بدائل أخرىٰ لمذاهب الإفساد والتخريب إن نحن تحلّينا بشيء من التواضع. لما سئل بول فييرابند عن رؤىٰ بديلة لمذهب الإحسان (الغربي)[٣] تجاه الطبيعة والحياة، ذكر أولًا «خشية الله»، مضمومًا إلىٰ بديل آخر

---

(١) انظر: Arms Control Association، موضوع: Nuclear Weapons: Who Has What at a Glance، في < https://www.armscontrol.org/factsheets/Nuclearweaponswhohaswhat > تم الدخول في: ٢٦/١٢/٢٠١٨م.

(2) Wallace, A. R. (1911) The World of Life: A Manifestation of Creative Power, Directive Mind and Ultimate Purpose. New York Moffat, Yard and Company, p. 301.

(٣) humanitarianism وليس humanism.

يلائم نظرة الإنسان السوي، وهو «التناغم مع الطبيعة، أي مع كل الكائنات الحية لا مع البشر فقط»، منبهًا عقب ذلك علىٰ أن الإنسان «الغربي المحسن إنسانيًا مستعد تمامًا للإساءة إلىٰ الحيوانات لعله يعثر علىٰ أدوية يعالج بها نفسه، بينما الشخص الذي يكن حرمة لمملكة الطبيعة كلها ينكر حق البشر في إخضاع سائر الأنواع لنزواتهم»(١).

❁ ❁ ❁

ضمن الإطار الإسلامي الواسع للعبادة، يستطيع الإسلام تلبية الاحتياجات المتنوعة لصلاح ورفاهية بني الإنسان. وهو نظام شامل يدعو البشرية إلىٰ:

الدعوة إلىٰ العلاقات الجيدة والتعايش الدولي الصالح:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ **[الحجرات: ١٣]**.

إقامة العدل:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾ [النساء: ٥٨].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ﴾ **[المائدة: ٢]**.

تكريم الإنسان:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ **[الإسراء: ٧٠]**.

---

(1) Feyerabend, P. (1995) Three Dialogues on Knowledge, Blackwell Publishers, p. 78

في هذا الصدد، وردت أحاديث تنهىٰ عن التمثيل بالحيوانات -مَرَّ النبي ﷺ علىٰ حمار قد وُسِم في وجهه فقال: «لعن الله الذي وَسَمَهُ» رواه مسلم: رقم ٢١١٦- والعبث بها باتخاذها أهدافًا للرماية والتسلية، وقتل ما لا تمس الحاجة إلىٰ قتله.

احترام حياة الإنسان:

﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

بر الآباء وصلة الرحم:

﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

قال النبي ﷺ: «**إنّ الله حرم عليكم عقوق الأمهات**»[١].

وروىٰ أبو سفيان أيضًا أنّ هرقل، إمبراطور الروم، أرسل إليه وسأله: «ماذا يأمركم (يعني النبي محمدًا ﷺ)؟»؛ قُلتُ (أي أبو سفيان): «ويأمرنا . . . بالصلة»[٢].

معاملة الزوجة باحترام وضمان حقوقها:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩].

ويقول النبي ﷺ أيضًا: «**خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي**»[٣].

محاربة المسكرات واللهو عديم النفع:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١].

ولا بد هنا من وقفة لأن العالم اليوم يعاني كثيرًا من هذه المشكلة. تحظر الشريعة بشكل صارم جميع أنواع الخمور والمخدرات والمسكرات. في الإسلام، تعدّ هذه الأمور مصادر للشر وأسبابًا رئيسية للفساد الصحي والاجتماعي. في تقرير دراسة حديثة (٢٠١٨م) نشرته صحيفة التيليغراف، توصل الباحثون إلىٰ حل

---

(١) البخاري، رقم ٥٩٧٥

(٢) البخاري، رقم ٥٩٨٠.

(٣) الترمذي، رقم ٣٨٩٥.

واحد فقط لتفادي مخاطر السرطان التي يتسبب بها تناول الكحول ولحم الخنزير، هذا الحل هو «الانتهاء التام» عن تناولهما. وبعبارة التقرير نفسه: «انته كليًا عن الكحول ولحم الخنزير لتقليل مخاطر السرطان لأقصىٰ ما يمكن». تجدر الإشارة إلىٰ أن الحل الذي أكدته الدراسة -أي الانتهاء والانتهاء فقط- سبق به الإرشاد القرآني القاطع المنزل قبل أكثر من ١٤ قرنًا ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[1].

ووفقًا للجمعية الطبية الأمريكية (AMA)، وُجد أنّ تعاطي الخمر والمخدرات يزيد من خطر حوادث الاعتداء الجنسي؛ وكما ورد فيها: «وجدت دراسة علىٰ الاعتداءات الجنسية بين طلاب الجامعات أنّ ٧٣٪ من المعتدين و٥٥٪ من الضحايا قد تعاطوا المخدرات والخمر، أو كليهما فورًا قبل وقوع الاعتداء»[2]. وفي القانون الغربي، يصنف كل من القمار وتعاطي الخمور وفقًا لمعجم ثورندايك علىٰ أنهما «جرائم غير مضرة» victimless crimes، أي: «جرائم تنتهك القانون القائم ولكنها لا تضر شخصًا آخر»[3]. وللمفارقة، لو أن الناس اندفعوا خلف الإغراء المتساهل الذي يتيحه هذا القانون ليرتكبوا «جرائمهم غير المضرة»، بذريعة أنها «لا تضر شخصًا آخر»، فمن سيبقىٰ حينئذ دون أن يصاب بأذىٰ؟

الإنفاق بحكمة وتجنب التبذير:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٧٦].

الأمر بالتملك المشروع:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

---

(1) Donnelly, Laura "Cut Out Alcohol and Bacon Entirely To Slash the Risk of Cancer, a New Global Blueprint on Preventing the Disease Says", The Telegraph, 24 May 2018.

(2) American Medical Association : Information Please . Database, (2006 Pearson Education, Inc

(3) Thorndike Barnhart Dictionary, Harper Collins

مساعدة المكروبين ورعاية اليتيم:

قال النبي ﷺ: «**أطعموا الجائع، وعودوا المريض، وفكوا العاني**»[1].

﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ [الإسراء: ٣٤].

الرحمة بالآخرين:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وروت عائشة، زوج النبي ﷺ، ورضي الله عنها، أن أعرابيًا قدم إلىٰ النبي ﷺ فقال: «أتقبّلون الصبيان؟ فما نقبّلهم»؛ فقال النبي ﷺ: «**أوأملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة**»[2].

الوفاء بالعهود وتنفيذ الالتزامات:

﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾ [المومنون: ٨].

التزام الصدق والنزاهة في المعاملات:

﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥].

حماية كرامة الناس وسمعتهم:

﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَٰبِ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١١﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾

[الحجرات: ١١-١٢].

---

(١) البخاري، رقم ٥٣٧٣.

(٢) البخاري، رقم ٥٩٩٨.

قال النبي ﷺ: «إياكم والظن، فإنّ الظن أسوأ الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تناجشوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا»[1].

طلب العلم وتعظيمه:

﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]

«تعلّموا فإن أحدكم لا يدري متىٰ يُختلف إليه»[2].

﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ١١].

الحفاظ علىٰ البيئة:

﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦].

العمل ودفع الكسل:

قال النبي ﷺ: «لأن يأخذ أحدكم حبله، فيأتي بحزمة الحطب علىٰ ظهره، فيبيعها، فيكفّ الله بها وجهه خيرٌ له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»[3].

إعمال الشورىٰ في مناقشة الأمور:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورىٰ: ٣٨].

التعاون علىٰ الخير:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

الحفاظ علىٰ الحياة البرية ورعاية الحيوانات:

عن عبد الله ابن يزيد الأنصاري أن النبي ﷺ «نهىٰ عن المثلة»[4].

---

(١) البخاري، رقم ٦٠٦٦.

(٢) رواه عبد الله بن مسعود، كتاب العلم، لأبي خيثمة، ص. ١٠.

(٣) البخاري، رقم ١٤٧١.

(٤) البخاري، رقم ٢٤٧٤.

وعن عبد الله بن مسعود قال: كنا مع الرسول ﷺ في سفر، فانطلق لحاجته، فرأينا حُمّرة[1] معها فرخان، فأخذنا فرخيها، فجاءت الحمرة فجعلت تفرش، فجاء النبي ﷺ فقال: «**من فجع هذه بولدها؟ ردوا ولدها إليها**»؛ ورأىٰ قرية نمل قد حرقناها، فقال: «**من حرق هذه؟**» قلنا: نحن، قال: «**إنه لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا رب النار**»[2].

اجتناب القذف والتشهير:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

الاستفادة من ثروات الأرض وموارد الطبيعة:

﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ﴾ [لقمان: ٢٠].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ﴾ [إبراهيم: ٣٢].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل: ١٤].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [النحل: ١٢].

وهكذا نستطيع أن نمضي بعيدًا في تعداد مآثر الإسلام للرقي بحياة البشر علىٰ مستويات عديدة. حسبنا أن نختم بأن الإسلام، في ذروة عنفوانه، لم يؤثر إيجابيًا فحسب في الثقافات المجاورة، وإنما كان له أيضًا تأثير بعيد المدىٰ علىٰ العديد من أوجه الحضارة الغربية التي، شئنا أم أبينا، تهيمن اليوم علىٰ معظم أحوال العالم. في تقدير مارسيل بوازار:

«التعددية والثراء والتنوع في الأفكار التي اقتبسها الغرب في فترة القرون الوسطىٰ من الثقافة الإسلامية مثير

---

(١) نوع من الطير.

(٢) سنن أبي دواد، رقم ٢٦٧٥.

للإعجاب. فمنذ ما يقرب من ألف عام، حمل المسلمون شعلة الحضارة إلىٰ الحدود الغربية والشرقية والجنوبية للعالم المسيحي. وشكل هؤلاء المسلمون أول ثقافة عالمية حقيقية، ثقافة قائمة علىٰ أساس التوحيد[١] مدعومة بهيكل تنظيمي اجتماعي وسياسي وتشريعي شديد التفصيل. وقد استمر بهاؤه وعظمته ضعفي مدة استمرار حضارة الإغريق القديمة، التي لم تكن تعرف سوىٰ منظومة مكونة من مجموعة مما يعرف باسم دولة المدينة مجتمعة حول ثقافة شركية، والتي كانت قد توقفت منذ فترة طويلة عن أن تكون واقعًا حاضرًا»[٢].

أمام هذه المعطيات، يقترح القاضي كريستوفر ويرامانتري، أستاذ القانون في جامعة موناش في أستراليا، في كتابه: «الفقه الإسلامي من منظور عالمي»، أن الشك في هذا الإسهام هو في أحسن الأحوال مجانب للصواب. وكتب يقول:

«ليس هناك شك علىٰ الإطلاق في أن التعليم الذي امتازت به مراكز الدراسة الإسلامية العظمىٰ اتخذت سبيلها إلىٰ المراكز الأوروبية المختلفة وتركت أثرًا جسيمًا في مجموع المعرفة المدرسية الأوروبية في القرون الوسطىٰ»[٣].

---

(١) يولّد تماسك التوحيد الإسلامي فهمًا متوازنًا للصفات الإلهية، مما ييسر بشكل كبير عملية التوفيق بين الإسلام ومختلف العلوم. لاحظ دينيس أوفرباي بشكل صحيح، في معرض الكتابة لصحيفة نيويورك تايمز، أن العلم «كان وسيلة أخرىٰ لتجربة وحدة الخلق التي كانت هي الرسالة المركزية في الإسلام».
(The New York Times, Oct. 30, 2001: How Islam Won and Lost the Lead in Science).

(2) Boisard, M. (1980) On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law. International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, No. 4, p. 447.

(3) Weeramantry, C. G. (1988) Islamic Jurisprudence: An International Perspective, Macmillan, p. 23.

لهذه الأسباب وغيرها مما لم يُذكر، لم يكن تأثير الإسلام محليًا فقط.
فوفقًا لويل وأرييل ديورانت في كتابهما: «دروس التاريخ»، أنتج الإسلام:

«الحكام والفنانون والشعراء والعلماء والفلاسفة الذين حققوا الانتصارات، وزينوا جزءًا كبيرًا من عالم الرجل الأبيض من بغداد إلىٰ قرطبة، بينما كانت أوروبا الغربية تتحسس طريقها في العصور المظلمة»[١].

بل ليس من قبيل المبالغة أن يمتد أثره لما هو أعمق من ذلك، وبصفة أساسية إلىٰ أصول القانون الدولي والغربي كما نعرفهما اليوم. «إن التأثير القانوني للحضارة العربية الإسلامية في أوروبا أثناء نهضتها يبدو، مع ذلك، غير قابل للطعن»[٢]، بحسب مارسيل أندريه بوازار الذي مضىٰ يقول:

«لقد كان الأمر الأهم من كل شيء هو المعيار الأخلاقي العالي جدًا للشريعة الإسلامية في تحفيز إعجاب الغرب في العصور الوسطىٰ وإثارة تطوير فكر قانوني أكثر دقة وجودة. وهذا الجانب بلا شك هو الأكثر قوة وصلابة للتأثير الإسلامي، كما يتضح من خلال عملية إرساء العدالة. فحتىٰ زمن الحروب الصليبية، كانت الإجراءات القانونية في الغرب تتألف من «أحكام الإله» من الماء المغلي أو المبارزة، أو من خلال «المحنة» التي كان يتم خلالها إحراق الناس بحديد ملتهب أو زيت مغلي ويتم إعلانهم بعد ذلك، إذا ظلوا علىٰ قيد الحياة، «غير مذنبين». وفي المقابل، فإنّ علينا فقط أن نقتبس توجيهات عمر في القرن السابع للقضاة المسلمين إلىٰ إظهار حجم الهوة بين التصورين: «قرروا فقط علىٰ أساس البينة،

---

(1) Durant, W. and A. (1968) The Lessons of History, Simon and Schuster, New York, p. 29.

(2) Boisard, M. (1980) On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law. International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, No. 4, p. 430..

وكونوا محسنين مع الضعفاء حتىٰ يدلوا بما في أنفسهم بحرية ودون خوف، وساووا بين المتقاضيين في المعاملة من خلال محاولة الصلح بينهما»[1].

مجددًا، لم يتوقف الأمر عند هذا الحد. فمنذ لحظات الاتصال الأولىٰ اخترق الإسلام فضاءات أكثر خصوصية في حياة الإنسان الغربي عمومًا، وطبقة النخب خصوصًا، حتىٰ لاحظ جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث أن:

«القصص الإسباني وأدب الأقوال المأثورة الشهير منذ القرن الثالث عشر حتىٰ عصر النهضة وحتىٰ بعد ذلك هو في معظمه من أصل عربي، أو هو علىٰ الأقل مشتق من خلال المصادر العربية، وإن لم يكن من الممكن توثيق هذه المصار بنصوص محفوظة. ويتضح ذلك في أعمال كثيرة من Conde Lucanor لدون خوان مانويل Don Juan Manuel إلىٰ كتاب الحب الطيب libro de buen Amor لرئيس أساقفة هيتا ومن أعمال الدفاع عن العقيدة لراموند لول Romando Lullo إلىٰ أعمال آنسلمودي تورميدا Anselmo de Turmeda المرتد ومن قصة الفارس سيفار Historia del-Coballero Cifar إلىٰ كتاب Elcriticon لغراثيان QGracian وكلها أعمال تدل علىٰ وجود مصادر شرقية»[2].

---

(١) المصدر السابق: ص٤٤٠.

(٢) انظر: تراث الإسلام، جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة/ د. محمد زهير السمهوري، د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي العمد، عالم المعرفة، ١٩٩٨م، ج١، ص١١٥-١١٦.

رغم أهمية الحديث عن تحديد الإطار الأساسي للتشريع في الإسلام، إلا أنه يأتي في الأهمية بعد استعادة الصورة الكلية التي يستند إليها ذلك الإطار. ناقشنا فيما مضىٰ العديد من المقدمات الصريحة والضمنية التي سيعتمد عليها نقاشنا الآتي، ورغم كثرتها إلا أنها تلتقي لإقامة فكرة أساسية واحدة وهي أن الإنسان، في المحصلة النهائية، جاهل كليًا بالمصالح المتصلة بمطلق وجوده. لا يمكن إنكار أن هناك أمثلة علىٰ معرفته بالعديد من المصالح المتصلة بوجوده في زمان ومكان معينين، من خلال التجربة والتعلم وتصحيح الأخطاء، مثل نجاعة عقار خاص أو جدوىٰ تقنية معينة، ولكن ليس هذا ما نقصده حين نتحدث عن مطلق وجوده، تلك المرتبة من الوجود التي تثير الأسئلة حول المعنىٰ النهائي لما يفعله ومصيره الشخصي بعد كفاح قصير في هذه الحياة ﴿إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗاۖ لَّوۡ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٤]. إن المعرفة الملائمة لهذا النوع من الأسئلة لا يمكن العثور عليها في محاولاته المتعثرة علىٰ هذا الكوكب، وإنما في مصدر قادر علىٰ الإحاطة المتكاملة بمختلف أوجه الحالة الإنسانية. حين صرخ مارتن هايدغر -كما مر معنا- بأن غوث الإله هو المخرج الوحيد من عجز الفلسفة وعقم المساعي البشرية، فإنه كان يلتمس مصدرًا من ذلك النوع. كذلك هيوم علىٰ لسان فايلو حين شعر بمسيس الحاجة إلىٰ وحي يضع حدًا للمحنة البشرية. من هنا يبدأ الإطار الأساسي للتشريع في الإسلام. إنه يبدأ بإعادة الإنسان إلىٰ «الحالة الصفرية»، والمتمثلة في الاعتراف المخلص بالجهل المطبق، ومقاومة كل ميل إلىٰ تكرار «الصفقة الفاوستية» الخاسرة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٦].

«ليس إلينا وضع الحِكَم والمصالح ولكن إذا وضعها الشارع اتَّبعناها»، يقول الجويني، الإمام الشافعي الكبير، مؤسسًا للخطوة الصحيحة الأولىٰ والوحيدة للخروج من الحالة الصفرية[1]. إن أي خطوة أخرىٰ باتجاه آخر تعني

---

(١) البرهان في أصول الفقه، أبي المعالي الجويني، تحقيق/عبد العظيم الديب، ج٢، ص٧٩٤.

اكتفاء الإنسان بنفسه واعتداده بعقله الذي فتح «صندوق باندورا» ولم يستطع إغلاقه إلىٰ هذه اللحظة. «يبدو لنا اليوم أنه من الضروري عقليًا نبذ كل تأليه للعقل»[(١)]، أدرك إدغار موران، كبير فلاسفة فرنسا، ولكن بعد خراب مالطا. نعم أن تصل متأخرًا خير من ألا تصل، كما يقال، ولكن الوصول المتأخر في هذا الموضوع المصيري كلَّف البشر ثمنًا باهظًا. ها نحن نعيش حقبة تعاني من تعددية مفرطة، وارتماء شبه كلي في الريبية والنسبية، وانفلاتًا سلوكيًا منقطع النظير باسم الحرية الفردية[(٢)]، في الوقت الذي تدعو فيه منظمات إنسانية ويسارية عديدة -وههنا مفارقة- إلىٰ نبذ الخلافات والتوحُّد تحت شعارات معينة[(٣)]. بمعنىٰ أن مصدر الحرية والتعايش مع عواقبها واحد. لهذا السبب لم تنجح هذه المحاولة إلا في شيء واحد فقط: مضاعفة التوتر بين طرفي المشكلة.

بالتخلّي عن أي إطار مرجعي توحيدي متعال، والذي تجسد فكرة الوحي الإلهي مثاله النموذجي الأقصىٰ، ليس أمامنا إلا الرضوخ لإملاءات التاريخ كما أوضحها جان بيير فرنان حين تساءل عن أصول العقل[(٤)]، والاستسلام لنسبية من النوع الذي بينه هارالامبوس وهولبورن، في كتابهما المرجعي الهام: «علم

(١) العقلانية وانتقاداتها، إعداد وترجمة/ محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤م، ص٤٩.

(٢) شكَّلت فكرة «السيولة» هاجسًا محوريًا في مشروع زيغمونت باومان النقدي. فالقيم باتت سائلة، والأفكار، والعلاقات الاجتماعية، والرؤىٰ الكونية، كلها باتت سائلة، وفقدت البشرية عمومًا والمجتمعات الغربية خصوصًا اتصالها بالقرار المكين الذي كان موجودًا -بصورة أو بأخرىٰ- في الماضي.

(٣) مثال: مطالبة الناس بالتوحُّد في مواقفهم حول العلاقة الجنسية بين أفراد الجنس الواحد: «علىٰ جميع المجتمعات أن تقبل بالعلاقة الجنسية بين أفراد الجنس الواحد كسلوك اجتماعي طبيعي». والسؤال هو: من المخول بحق التحدث باسم المجتمعات الأخرىٰ؟ وما الأساس المُلزِم لهذا الحق عند المتحدِّث به؟.

(٤) «عندما نسأل العقل عن أصوله»، يقول جان بيير، «فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله علىٰ أنه ظاهرة بشرية، من ثم علىٰ أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة، متقلب بتقلب الشروط» وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلىٰ شيء مخالف تمام الاختلاف، أي إلىٰ تاريخ الأشكال الفكر العقلاني في تنوعه وتغيراته وتحولاته». انظر: «العقل بين الأمس واليوم»، جان بيير فرنان، ضمن: التفكير الفلسفي، إعداد وترجمة/ محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ٢٠٠٨م، ص١٩.

الاجتماع»، أثناء معالجتهما لمفهوم الانحراف. أي أنه بغياب الإطار المرجعي الموصوف سابقًا، سيكون استنتاجهما الآتي ليس محصلة متوقعة فحسب وإنما معقولة أيضًا:

> «ليس هناك طريقة مطلقة لمعرفة ما إن كان سلوك ما منحرفًا. لا يمكن تعريف الانحراف إلا بالنسبة لمقياس معين، وليست هناك مقاييس ثابتة ومطلقة. وبذلك فإن ما يعتبر سلوكًا منحرفًا يختلف من زمن إلىٰ زمن، ومن مكان إلىٰ مكان. في مجتمع ما، ما يُعد منحرفًا اليوم قد يصبح عاديًا في المستقبل. والسلوك الذي يعتبر منحرفًا في مجتمع ما قد يكون طبيعي تمامًا في مجتمع آخر. بتعبير آخر، الثقافة هي محدد الانحراف، والثقافات تتغير مع الوقت، وتختلف من مجتمع إلىٰ مجتمع»(١).

من أجل هذا تجب الإشارة إلىٰ أن القانون حين يفقد صلته بالوحي، فإنه يؤول -بشكل طبيعي ومتوقع تمامًا- إلىٰ تجارب بشرية تمليها تقلبات التاريخ والروح الثقافية السائدة، ويصبح، كما أوضح الباحث ماثيو باتاليولي، قانونًا مرتجلًا اعتباطيًا مفتقرًا إلىٰ حس الإلزام ومراعاة المصلحة الشاملة للنوع البشري. «فيمكن للقانون»، يقول باتاليولي، «أن يتغير بالتصويت، بالحكم، وبالأمر التنفيذي». ويضيف:

> «وهكذا فإن القانون اليوم قد يختلف عن القانون أمس، والقانون غدًا عن القانون اليوم. ولكن ما معنىٰ ذلك؟ ما هو القانون عندئذ؟ لا يمكن إذن أن يكون القانون شيئًا معتبرًا، حيث أن ما كان مشروعًا في وقت ما قد لا يكون كذلك في وقت آخر، وذلك ببساطة لأن الإيديولوجيا التي تسيطر عندئذ علىٰ الطبقة السياسية مختلفة

---

(١) انظر: Haralambos & Holborn (2008) Sociology: Themes and Perspectives, Collins, p. 322

عما قبلها. ولهذا فإن القانون الوضعي أو «التشريع» ليس قانونًا علىٰ الإطلاق بل هو قانون مرتجل: أي أوامر اعتباطية قد تتغير من وقت إلىٰ آخر. ومن حيث المقاصد والأهداف، فالقانون المرتجل تشويه صريح للقانون ذاته»[١].

في الإسلام، ترجع الأحكام المُحدِدة للمعتقدات والقيم والسلوك إلىٰ أربعة مصادر أساسية: القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، والإجماع المعتمد، والقياس المنضبط. يحتوي كل من القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ علىٰ الخطوط العريضة والمبادئ التفصيلية للإسلام. والقرآن، الذي هو المنبع الرئيسي للشريعة الإسلامية، هو كلام الله الموحىٰ إلىٰ النبي محمد ﷺ. والسنة رفيقة للقرآن، توضح وتفسر وتفصل المفاهيم العامة الواردة فيه. وكما أشرنا سابقًا، تعني كلمة «السنة» التراث المكون مما قاله محمد ﷺ، وفعله، وأقره في حياته. في هذا الصدد، كتب المفكر فضل الرحمن مالك بشكل واقعي وصائب:

«لا شيء يمكن أن يمنح التماسك لتعاليم القرآن سوىٰ الواقع المعاش للنبي ﷺ والسياق الذي تحرَّك فيه، وإنه لطيش صبياني كبير في القرن العشرين أن نفترض أن الناس الذي أحاطوا بالنبي ﷺ فرَّقوا تفريقًا جذريًا بين القرآن وتجسيده ممثلًا بالنبي ﷺ بما يجعلهم يحتفظون بأحدهما ويتجاهلون الآخر، بمعنىٰ أنهم رأوا أحدهما مُفارِقًا للآخر»[٢].

وفي كتابه: «حقوق الإنسان في الإسلام»، لخص المودودي الأمر قائلًا:

«لقد أرسىٰ القرآن المبادئ العامة التي ينبغي للحياة البشرية أن تقوم عليها ووضع نبي الله ﷺ، وفقًا لهذه

---

(١) عواقب المساواة: كيف تستغل الطموحات النبيلة لتخريب المجتمع، القانون، والثقافة. ماثيو باتاليولي، ترجمة/ حيدر عبد الواحد، ٢٠١٨م، ص٩٣.

(2) Malik, F. R. (1995) Islamic Methodology in History, Islamabad, p. 9.

المبادئ، نظامًا نموذجيًا للحياة الإسلامية. ويطلق علىٰ مجموع هذين العنصرين الشريعة»[1].

عندما يتفق جميع علماء المسلمين، في حقبة معينة، علىٰ حكم معين، فإنه يصبح ملزمًا. وفي هذه الحالة، يقال إن العلماء قد توصلوا إلىٰ رأيهم من خلال الإجماع القطعي. في مقابل ذلك، هناك الإجماع الظني، وهو ليس ملزمًا، لأنه ليس مؤكدًا ما إن كان جميع العلماء قد اتفقوا أو ما إذا كان بعضهم لم يشارك في ذلك الإجماع. لكن، علىٰ الرغم من أنّ العلماء قد يختلفون في قضايا معينة، فإن فهمهم يجب أن يجد دعمًا واضحًا من أدلة القرآن والسنة. وبما أننا أثرنا مسألة الإجماع unanimity التي لا تختلف اختلافًا جذريًا عن مفهوم التوافق consensus، فلعلنا نتحدث علىٰ عجالة عن فلسفة الأخير. لقد عدّ الكثيرون الإجماع معيارًا -ولكن ليس المعيار الوحيد- للحقيقة. علىٰ سبيل المثال، حاول الألماني يورغن هابرماس تعيين جانب براغماتي للحقيقة من خلال الإجماع. بعبارة أخرىٰ، يمكن للإجماع أن يحمل واجبًا أخلاقيًا قويًا لأعضاء مجتمع معين. لذلك لم يُغفل علماء المسلمين الأوائل هذه القضية، وتعاملوا مع الوضع الملزم للإجماع -رغم اختلافه جزئيًا عن «الاتفاق» لأسباب اصطلاحية- والظروف المحيطة بصلاحيته بصرامة منقطعة النظير[2].

أما الحالات حديثة الظهور التي لم يتم النص عليها في القرآن أو السنة فتُعامل بطريقتين:

١- القياس.

٢- المصلحة المرسلة.

فيما يتعلق بالطريقة الأولىٰ، يتم تصور تشابه بين حدث جديد وآخر مطابق له يكون حكمه مُوضّحًا بالفعل في القرآن أو السنة. وإذا بلغ التشابه درجة كافية من الأهمية، وفق شروط معينة، فإن حكم الحدث الموضح في الأدلة ينسحب

(1) Mawdudi, A. (1980) Human Rights in Islam, p. 9.

(٢) انظر: المستصفىٰ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الرسالة، ١٩٩٩م، ص. ٣٢٥-٣٧٥.

علىٰ الحدث الجديد[١]. علىٰ سبيل المثال، الخمر محرمة تحريمًا صريحًا في القرآن والسنة، ولم تكن المخدرات (مثل الكوكايين والهيروين) معروفة في زمن الوحي، لكنها تحرم عن طريق القياس. فالعلة المشتركة للحظر هي تأثيرها المسكر وضررها الراجح علىٰ الفرد والمجتمع.

ولنلاحظ أنه في أصول الفقه الإسلامي، يفرق العلماء بين ثلاثة أنواع من الضرر: الضرر الراجح، والضرر المحتمل، والضرر غير المحتمل؛ فالضرر الراجح يجب تحاشيه، والضرر غير المحتمل يمكن تحمله، وأما في حالة الضرر المحتمل، فإنّ المرء يُنصح بتجنبه. بيد أنّ بناء القياسات السليمة ليس بالمهمة السهلة. ويتم ذلك بشكل دقيق من خلال علم «أصول الفقه»، الذي هو منهجية لتحليل وتفسير القرآن والسنة من أجل صياغة أحكام معينة. لقد لاحظ تشيتيك علىٰ نحو صحيح أنه:

> «علىٰ الرغم من أن الكثير من التفكير يتم الآن بين المسلمين المعاصرين، إلا أن قليلًا من ذلك له جذور في التراث الفكري الإسلامي. وكثيرًا ما يستدعي هذا التفكير القرآن والحديث كأدلة لكنه يقوم في الأصل علىٰ عادات للعقل تم تطويرها في الغرب أثناء العصر الحديث»[٢].

ولذلك من الوظائف المباشرة لهذا العلم -أي علم أصول الفقه- تأسيس منهجية دقيقة لحماية تفسير النصوص من العادات الدخيلة للفكر الأجنبي. ومع هذا لم تسلم منهجية التشريع في الدين الإسلامي من مطاعن تصفها باللاعقلانية، وكأنها منهجية اعتباطية عاطفية لا تعتمد قواعد المنطق السليم في صياغة أحكامها. يرفض جون والبريدج، أستاذ لغات وثقافات الشرق الأدنىٰ من جامعة

---

(١) وفقًا لتعريف آخر، القياس هو «تعيين حكم شيء لشيء آخر، تكون الشريعة ساكتة بشأنه، بسبب التشابه بينه وبين الشيء الذي ألزمت الشريعة بحكم له أو بسبب علة مشتركة أساسية بينهما» (Nyazee, I. (2002) Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad, The Other Press, p. 140).

(2) Chittick, W. (2007) Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Books, Oxford, p. 47.

إنديانا بلومنجتون، هذا الحكم الجائر. وفي سياق دفاعه عن عقلانية التشريع الإسلامي وتبرئته من تهمة معاداة المنطق وتعطيل العقل، صنّف والبريدج كتابًا كاملًا لإثبات، كما يقول المؤلف، أن:

> «منطق أفكار الحياة الإسلامية كما سنَّها النبي ﷺ والأجيال المبكرة من المسلمين اتجهت بلا كلل إلىٰ الوضع الذي احتضن المعرفة الدينية في سياق عقلاني، حيث قام العقل بإنتاج المبادئ التنظيمية لجملة المعارف المستقاة من مصدر غير عقلي [الوحي]»[١].

أما ما يتعلق بالمصلحة المرسلة فالمهمة أكبر[٢]. فرغم أنها تتناول أيضًا الوقائع التي لم تفصح عن حكمها أي نصوص صريحة في القرآن أو السنة، إلا أنها تختلف عن القياس في جانب رئيسي واحد. فالمصلحة حدثٌ لا يصلح للقياس المنضبط بسبب عدم وجود حالات مطابقة محددة. ومع ذلك، فإنّ العالم يجب أن يجتهد ويصدر حكمًا. والعالم في هذه الحالة يلتفت إلىٰ المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، ويستكشفها، ويزن بين الاستنتاجات، ومن ثم يستنبط حكمًا يتوافق مع الأهداف موضع النقاش، ولكن شريطة أن لا يترتب ضرر محتمل/ حقيقي علىٰ هذا الإجراء.

من المهم توضيح المقصود بلفظة «المصلحة» الواردة في هذا السياق. المصلحة هي أي منفعة أو ربح يمكن تحقيقه أو مضاعفته ضمن إطار الشريعة الإسلامية. ومن الأمثلة المعاصرة علىٰ المصلحة المرسلة مسألة تصنيع واستخدام التكنولوجيا. فالقرآن والسنة لا يحددان بشكل واضح حكمًا معينًا فيما يتعلق بآحاد

---

(1) Walbridge, J. (2011) God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason. Cambridge University Press, p. 4

(٢) أفضل إضافة قيد «المنضبطة» رغم أنها قد تبدو متناقضة مع قيد «المرسلة»، والذي يترجم حرفيًا إلىٰ «المصلحة غير المقيدة». والترجمة الحرفية توحي بأن الشريعة دائمًا علىٰ استعداد لتحقيق كل المصالح التي يسعىٰ إليها الفرد، لكن الأمر ليس كذلك. فقط المصالح المشروعة، التي تقرها المقاصد الأساسية للشريعة، هي المعترف بها، وبالتالي تكون قابلة للاستخدام في الاستدلال الفقهي.

الأمثلة في هذا النطاق. ومع ذلك، فإن المقاصد الرئيسية للشريعة الإسلامية، المستنبطة من كيان من أدلة القرآن والسنة، تؤيد بمجموعها[1] تصنيع واستخدام التكنولوجيا المفيدة. بيد أنّ الحكم قد يتغير لاعتبار عوامل أخرىٰ. فعلىٰ سبيل المثال، إذا كانت تقنية معينة ستستخدم لأغراض شريرة، ففي هذه الحالة بالذات، تكون التكنولوجيا موضوع النقاش (مثل أداة التفجير عنيفة) محرمة أو غير مشروعة. وعلىٰ النقيض من المعايير المكيافيلية سيئة السمعة[2]، فإن الإسلام لا يبرر الوسائل الشريرة لتحقيق الغايات النبيلة.

ويصنف العلماء مجالات الشريعة الإسلامية إلىٰ أربع فئات رئيسية هي:

أ. الاعتقادات.

ب. العبادات.

ج. المعاملات.

د. الأخلاق.

يتناول مجال الاعتقادات مسائل الايمان مثل أركان الإيمان التي تتألف من الإيمان بالله، والملائكة، والكتب، والرسل واليوم الآخر والقدر. وهذا يشمل أيضًا تعريف السنة ودحض البدع، والمضادة بطبيعتها للسنة. ويحدد مجال العبادات أشكال العبادة ويعلن الأحكام والشروط التي تضمن صحة تلك العبادات. ومجال المعاملات يناقش المبادئ والشروط التي تحكم المعاملات المالية والاقتصادية. ويضع هذا المجال أيضًا القوانين التي تنظم الأنشطة الاجتماعية والسياسية والبيئية. ووظيفة هذا المجال الأخير هي بناء منظومة أخلاقية فعالة تقوم علىٰ القيم الأساسية التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية.

---

(١) إن شرط كونها «بمجموعها» أمر ضروري في هذا السياق لأنّ المصلحة غير المدعمة بنص واحد يجب أن تكون مؤيَّدة بالنصوص عند تأملها مجتمعة. وقد عالج عمران أحسن (٢٠٠٢م) هذا الموضوع بمزيد من التفصيل في كتابه Theories of Islamic Law: the Methodology of Ijtihad

(٢) وفقًا لنيكولو مكيافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧)، الفيلسوف ورجل السياسة الإيطالي، فإنّ حكومة ما «يجب أن تفعل كل ما هو ممكن» (ص١٣٧) للبقاء في السلطة؛ ومن هنا أصل العبارة: «الغاية تبرر الوسيلة».
(Machiavelli, N. (1976) The Prince. Hackett Publishing Company, p. 137, 247).

في الإسلام، تُعرَّف شرعية جميع أشكال السلوك الإنساني ضمن سلسلة مؤلفة من خمسة أحكام:

١- واجب.

٢- مستحب.

٣- مباح.

٤- مكروه.

٥- حرام.

ووضوح هذا التسلسل المتصل ذي الخمسة عناصر -والمعروفة باسم الأحكام التكليفية- ينبع من وضوح التشريع. في الواقع، يميز هذا التسلسل الإسلام عن النظم الليبرالية التي تزيد فيها ضبابية الحدود الفاصلة بين الصواب والخطأ من جراء مطالبة الناس بالحصول علىٰ المزيد والمزيد من الحرية. ويقر هوستن سميث قائلًا:

> «بالمقارنة بالديانات الأخرىٰ، فإنّ الإسلام يبين طريقة الحياة التي يقترحها؛ وهو يحددها بدقة، مؤكدًا إياها من خلال أوامر واضحة. ويتم تصنيف كل نوع رئيسي من العمل علىٰ مقياس متدرج من «المحرم» مرورًا «بالمباح» ووصولًا إلىٰ «الواجب». وهذا يعطي للدين مذاقًا من الوضوح والتحديد خاصًا به. إنّ المسلمين يعرفون موضع أقدامهم جيدًا»[١].

في ضوء المبادئ والوسائل السابقة مجتمعة، «تقدم الشريعة الإسلامية»، يقول إسبوزيتو، «الأصول التي يقوم عليها المجتمع الطيب، المثال الإسلامي ... مجموعة من المبادئ الإلهية العامة التي نزل بها الوحي، وتوجيهات وقيم يمكن للبشر أن يطوروا منها قواعد مفصلة، وترتيبات يمكن تطبيقها بدورها علىٰ أيدي القضاة في ساحات القضاء»[٢]. والتشريع الإسلامي ينجز ما سبق علىٰ

---

(1) Smith, H. (2001) Islam: A Concise Introduction, p. 48.

(٢) الخطر الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟، جون إسبوزيتو، ترجمة/ قاسم عبده، ٢٠٠٩م، ص٨٨.

أساس من الاعتدال «بحيث لا يتطرف المسلم ولا يتحلل»[1]، كما يقول المفكر محمد عبد الله دراز، وبحيث «يكون بمثابة التطبيق للأساس الذي قام عليه بناء الأمة الإسلامية ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]»[2]. ولذلك يحتل الإسلام في الجملة موقعًا وسطًا بين المثالية والواقعية، فلا يجنح «إلىٰ المثالية الخيالية؛ لأنها أشبه ما تكون بضرب من ضروب المحال، ولأنها تكليف للنفس فوق طاقتها، وضد غرائزها وطبائعها»، وفي المقابل لا يميل «إلىٰ الواقعية المتزمتة، لأن فيها عزوفًا عن المثل العليا»، فتطبع «النفس بطابع التزمت . . . فهو يأخذ من المثالية، ما تستوعبه من المثل العليا، ويأخذ من الواقعية، ما تتضمنه من حزم وعدل وعزم»[3]. إن الإسلام في مراعاته للواقعية مع الحفاظ علىٰ المثل الجاذبة ليُذكّرنا بنصيحة الشيخ في قصة مارك توين القصيرة: «ما الإنسان؟». يحاور الشيخ شابًا مصغيًا حول أهمية المثل فينصحه: «واظب علىٰ تدريب مُثلك العُليا حتىٰ تسمو تدريجيًا إلىٰ ذروة تصل فيها إلىٰ لذتك القصوىٰ عبر سلوك يرضيك وفي نفس الوقت تكون علىٰ ثقة أنه سيعود علىٰ جارك ومجتمعك بالنفع»[4]. والواقع بقليل من التأمل هو أن فعل ما يعود بالنفع علىٰ المجتمع لا بد أن يكون واقعيًا ومثاليًا في آن معًا، لأن النفع قيمة إيجابية أولًا والمثالية ضرورية لتوليد هذه القيمة، وثانيًا لأن النفع غير ممكن دون تأكد من تلبيته لحاجة قائمة، وهذا يتطلب قدرًا كبيرًا من الواقعية. وحين نتفحص جيدًا بنية الممارسات الإسلامية في ترجمتها عن الشريعة نجدها وافية تمامًا بالمطلبين السابقين.

ولمفهوم الوسطية، المُدعَّم أصالةً بفقه السنة، دورٌ مركزي في حفظ النموذج الأول للإسلام عبر القرون من تغييب الثنائيات المتطرفة، وذلك في أهم فضاء من فضاءات الدين ألا وهو العقيدة. فالإسلام الحقيقي الذي مارسه النبي ﷺ وتابعه عليه الصحابة، وكما هو موثَّق جيدًا ومنقول إلينا، هو إسلام بعيد كل البعد عن

(١) نظرات في الإسلام، محمد عبد الله دراز، مؤسسة اقرأ، ٢٠١٤م، ص٨٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ما الإنسان؟، مارك توين، ترجمة/ كنان القرحالي، كلمات، ٢٠١٨م، ص٧٣.

إسلام المرجئة وإسلام الخوارج، وإسلام غلاة السلوك والتصوف وإسلام غلاة الفقه والرأي، والإسلام الباطني الغنوصي والإسلام الجامد النصوصي، وإسلام الشيعة وإسلام النواصب.

وبما أن الحديث قد أتىٰ علىٰ ذكر طائفة الشيعة، فلنعرِّف بها علىٰ وجه التحديد لأنها تمثل تاريخيًا، وفي الخطاب السائد، المنافس الأشهر لأهل السنة في تمثيل الإسلام واحتكار تفسيره. إن الشيعة طائفة انفصلت عن الإسلام السني بعد عقود من وفاة النبي ﷺ، وابتدعت صورتها الباطنية الخاصة من التقوىٰ، والتي اعتمدت في جلّها بلا مبرر سائغ أو حجة علىٰ فهم رمزي اعتباطي لنصوص القرآن. حتىٰ اصطلاح «الشيعة»/ «التشيع» لم يكن له وجود في العهد المبكر للإسلام. وكما يقرر الباحث المعروف في تاريخ الشيعة، إحسان إلهي ظهير: «وأما ادّعاء من يدعي بأن هذه اللفظة كانت شائعة في عهد النبي ﷺ كما كان التشيع موجودًا في عصره والشيعة موجودون في زمنه فلا ينهض به دليل ولا يقوم به برهان»[١]. وتشكل «الغيبة» عقيدة محورية في الإسلام الشيعي، إذ يؤمنون بعقيدة «الأئمة الغائبين»، والذين كان البعض يعتقد أنهم، بدورهم، «تجسُّدات للذات الإلهية»، كما توضح أرمسترونج في كتابها: A History of God[٢]. وهذا الاعتقاد يقف في تعارض تام مع التأكيد القرآني المستمر والجازم علىٰ التوحيد الخالص وعلىٰ علو الله وعظمته.

من الناحية العملية، الشخصيات الرئيسية في الإسلام الشيعي ليست النبي ﷺ وأصحابه، وإنما علي، ابن عم النبي، والأئمة المتعاقبون من بعده. فجميع تعاليم الدين تقريبًا، كما لاحظ جولدتسيهر بشكل صحيح (١٩١٧م) «لا تكتسب مشروعيتها إلا بعد أن يُقتفىٰ أثرها إلىٰ إمام من الأئمة»، موضحًا أن «هذه الطريقة لاعتماد جميع التعاليم فاشية في الأدبيات الدينية الشيعية» وأن

---

(١) انظر: الشيعة والتشيع: فِرَق وتاريخ، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ١٩٩٥م، ص١٩.

(٢) نقل إلىٰ العربية بعنوان' :الله والإنسان'، ترجمة/ محمد الجورا.

«ينبوع نصوص الأحاديث ليس الصحابي الذي سمع من النبي، وإنما الإمام الذي يعتبر الحجة النهائية في تقرير وتفسير إرادة الله والنبي». لذلك نعتقد، وبلا تردد، أن ويليام مونتجموي قد أصاب، أثناء مناقشته لنشوء الطوائف الأولىٰ، في ضم الشيعة مع الخوارج إلىٰ الطوائف المنحرفة عن المسار المبكر للإسلام؛ وبعبارته الختامية: «إلىٰ الآن، كان النقاش عن الفرق البدعية»[1].

إنّ مرور الدهر قوي بما يكفي لتعرية أصلب الصخور، فضلًا عن القوانين البشرية المؤقتة بالزمن، والتي لا تكاد تمكث مدد أعمار الأجيال التي وضعتها. لقد جادل مراد فليهلم هوفمان علىٰ نحو صحيح بأنه «لا يمكن إنكار فشل البشرية المطلق في التوصل إلىٰ نظام حقوق طبيعي مجمع عليه عالميًا، سواء من خلال مشاهدة الطبيعة، أو بواسطة القوة المجردة للعقل»[2]. وحين يتعلق الأمر بثبات الأسس عبر الأزمان، فإنّ الإسلام -السُّنّي علىٰ وجه الخصوص- يُعدّ استثناءً بارزًا من القاعدة السابقة، إذ يحظر بشكل منهجي لا هوادة فيه جميع أشكال البدع[3] للمحافظة علىٰ استمرارية الشريعة وأصالتها. وغني عن القول أن هذا يجعل الإسلام السني في مواجهة صريحة مع النسخة المتطرفة من التاريخانية. مرة أخرىٰ، يميز هذا الإسلام عن النُّظُم الهشة المعروفة بقابليتها للاغتراب والتشتت مع مرور الزمن. ومن الأمثلة الفتاكة علىٰ تقلُّب نزوات النظم التي من صنع الإنسان عمليات إلغاء وإقرار عقوبات الإعدام، والتي موضوعها الحكم علىٰ إنسان بأن يحيا أو بأن يُسلب حقه في الحياة. يروي الرئيس السابق للولايات المتحدة جيمي كارتر أنه في عام ١٩٧٣م «قضت المحكمة العليا بأن عقوبة

---

(١) انظر: Armstrong, K. (1999) A History of God, Vintage, p. 199

وانظر: Goldziher, I. (1917) Mohammad and Islam. Yale University Press, p. 239

وانظر: Watt, W. M. (1985) Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey. Edinburgh University Press, p. 19.

(2) Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise, p. 76

(٣) أي الابتداع في الدين أو عملية إدخال أشكال من العبادة لم يتم إقرارها من قبل النبي ﷺ أو المقاصد الأساسية للإسلام.

الإعدام، كما كان يتم إجراؤها في ذلك الوقت، كانت قاسية وغير عادية، وبالتالي غير دستورية». بعد أربع سنوات فقط، يقول كارتر، «نقضت المحكمة الحكم بقرار حصل علىٰ تأييد سبعة أعضاء مقابل معارضة اثنين، مع فرض بعض القيود، وأعادت عقوبة الإعدام»[١].

(1) Carter, J. (2005) Our Endangered Values, Simon and Schuster paperbacks, New York, p. 81.

من دون السنة (التي هي ببساطة كيفية فهم النبي ﷺ للشرع وتطبيقه له)، كان الإسلام سيمضي باتجاه نظام وتكوين مختلفين تمامًا. بعد الإيمان بالله، لا يمكن أن توكل مهمة تحديد عبادته للبشر، «لأن العبادة»، يقول الطوفي: «لو فُوضَت إلىٰ رأي الخلق لأتىٰ كل قوم موضعًا خاصًا ولزم الاختلاف والفساد»[١]. حقًا، سيؤدي ذلك إلىٰ تأييد واحدة من أكبر المشكلات التي جاء الإسلام لحلها، وهي مشكلة التنافس الأبدي علىٰ تأويل الدين تأويلات متعددة والاحتراب حولها. «إن السُنّة تُؤَمّن أكثر من مجرد إطار»، كتب إيتون، مؤكدًا علىٰ أنها «تؤمّن شبكة من القنوات التي يلج عبرها المؤمن ليتدفق بيسر، فيكون موجهًا ومحروسًا»[٢].

إن العديد من المقاطع القرآنية تحتاج إلىٰ التفسير السياقي بمساعدة السنة لتفصح عن مقاصدها (العملية) الدقيقة. ومن العبارات الشائعة في التعبير عن هذا المعنىٰ: «إن السنة مرجعية حاسمة في تحديد معنىٰ النص القرآني»[٣]. فإيجاز القرآن يبلغ درجة تجعل من الصعب تفادي وجود العديد من التفسيرات التي تكون في بعض الأحيان متعارضة. في مثل هذه الحالة، فإنّ الحَكَم الموثوق الوحيدَ ليس آراء الرجال أو حتىٰ التقديرات العميقة للعقل البشري، وإنما هو سنة النبي ﷺ، الرجل الذي أوكل الله إليه مهمة إيصال وتوضيح رسالة القرآن:

﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤].

---

(١) انظر: شرح القصيدة التائية، نجم الدين الطوفي، تحقيق د. محمد نور الإحسان، ص٤٣٤.

(2) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man, p. 187.

(3) Nyazee, I. (2002) Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad, The Other Press, p. 179.

عندما حذر النّبي ﷺ أمته من أعدائهم، ومن محن المستقبل، ومخاطر التفرق، لم يتركهم أبدًا دون وصف العلاج المناسب. وقد نصحهم بقوة واهتمام:

«إنه من يعش منكم بعدي فسيرىٰ اختلافًا كثيرًا،
فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي،
تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات
الأمور، فإنّ كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»[١].

الإمام مالك، بإدراكه جيدًا الدور الحيوي للسنة، يُروىٰ أنه قال: «السنة سفينة نوح. من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق»[٢].

ومن الجدير بالذكر أنّ كلمتي «السنة» و«التقليد» أو «التراث» ليستا مترادفتين في التعبير الإسلامي، وبالتالي لا يمكن التبديل بينهما. بيد أنّ كتابات المتأخرين يبدو عليها أنها تُغفل فارقًا كبيرًا بينهما. «التراث» مصطلح حمال أوجه قد يشمل السنة باعتبارها تراثًا دينيًا، لكنه يقصر بشدة عن ترسيم الحدود بين العلم «الصحيح» وبين المنتجات الثانوية الثقافية للتراث مثل الأساطير، والخرافات، والعادات المحلية، والتدين الزائف. و«التراث»، كما يوضح آلان ديفيز هو «مفهوم غامض، بسبب أن التراث يُحدّدُ دائمًا في عصور متأخرة، وبسبب أنه، بمجرد إقراره، فإنّ التراث يُجسَّد إلىٰ معتقد أصولي أرثوذكسي»[٣]. وعلىٰ العكس من ذلك، فإنّ المهمة الرئيسية للسنة هي منع التراث من التسور علىٰ سيادة القرآن والمرجعية التشريعية للنبي ﷺ. والعلماء الذين قاموا بالحفاظ علىٰ السنة بكفاءة يُعرفون بأهل الحديث. «وهؤلاء»، يشيد كريستوفر ميلكرت، «كانوا المسلمين الذين وضّحوا ونقلوا الشريعة المنزلة، وكانوا يعتقدون بأنّ الشريعة، أكثر من

---

(١) أبو داود، رقم ٤٦٠٧.

(٢) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٥٧/٤).

(3) Davies, A. (1999) Tradition and Modernity in Protestant Christianity. Journal of Asian and African Studies 34; 19, p. 20.

العرف أو الذوق الرفيع أو التجربة الشخصية، أو أي شيء آخر، يجب أن ترسم وتحدد حياة المؤمنين»[١].

وإلى جانب دور العلماء في حراسة السنة عبر الأزمان (وكما سنشير إليه لاحقًا)، هناك عظماء الرجال والنساء من غير العلماء الذين اضطلعوا بمهمة امتثالها في حياتهم اليومية وبثّها عبر الأجيال. فحتى لو قُدّر أن الدين انحسر في زمن دون آخر، فهناك تلك الأقلية الصالحة من المؤمنين في كل زمان المدعوون بـ «الغرباء»، الذين «يصلُحون إذا فسد الناس»، كما وُصفوا في حديث نبوي مشهور[٢]. إنهم يشبهون في ندرتهم وصمودهم وتفرّدهم شخصية «اللّامنتمي» عند كولن ولسون، وإن كانوا ينتمون إلى ميراث راسخ. ذلك أن اللامنتمين، كما يصفهم ولسون، «أعراض ثقافة دبّ فيها الموت» وأقوامٌ ذوو «حِس غائي» لا تُتصور الحياة بدونه. إنهم في ذلك، كما يصفهم ولسون بشيء من المبالغة، أشبه بأنبياء زمانهم. ولذلك يراهم السواد الأعظم من البشر في كل عصر خارجين عن السائد الثقافي المهيمن، فهم، أولاً وقبل أي شيء آخر، أبناء وبنات الإسلام كما أسّسه النبي ﷺ وعلّمه لأصحابه. من هذا الوجه، يجاهد وارث تعاليم النبي «للسيطرة على تعقيدات نفسه وعلى الحضارة التي تحاول تشكيله وتشويه هويته» مُجسِّدًا «أرقى نموذج حياة لحضارته التي هو فيها»، لا باعتباره عضوًا في جماعة سلبية محافظة وإنما بصفته سليل «أقوام يحلُّون مشكلات الحضارة ويحافظون على بقائها حية»[٣].

أما بالنسبة للنخبة المتفوقة في هذا المضمار، أساطين السنة وجامعي الحديث من أمثال محمد البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، ومحمد الترمذي، وأحمد بن حنبل، فأنفقوا حياتهم في جمع وتنقية ميراث النبوة، وفعلوا ذلك بأعلىٰ درجات الورع والأمانة. وأما نقاد الرواية المعروفون من أمثال يحيىٰ

---

(1) Melchert, C. (2002) The Piety of the Hadith Folk, International Journal of Middle East Studies, Vol. 34, No. 3. (Aug.), p. 425.

(٢) انظر: السلسلة الصحيحة، رقم ١٢٧٣.

(3) Wilson, C. (1957) Religion and the Rebel, London, Victor Gollancz Ltd, p. 136

بن معين، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبي زرعة الرازي، وأبي حاتم الرازي، وحشد غفير من النقاد الآخرين، فقد كانوا يؤدون وظيفة أخرىٰ. كانوا يقومون بتنقية الأحاديث الصحيحة من بين مجموعة كبيرة من الروايات المنسوبة إلىٰ النبي ﷺ. وقد برزت الحاجة إلىٰ إحياء وتوثيق السنة الصحيحة بعد حوالي قرنين من الزمان من وفاة النبي ﷺ، عندما أصبح نقاء السنة مُهدّدًا. في تلك الحقبة، أنتج المجتمع المسلم أفرادًا ذوي نزاهة طيبة السمعة، ومهارات حفظ فائقة، وخبرة تحليلية جادة. لقد كانوا الأفراد الذين وضعوا، لأول مرة في التاريخ، أسس أسلوب التأريخ الأكثر صرامة ومنهجية، المعروف باسم علم الحديث، أو علم أصول الرواية. ومع توفر هذه الأداة العملية في أيديهم، نجحوا في التمييز بين كلام الرسول ﷺ الصحيح من الكلام الذي أفسده الرواة الضعفاء، أو المخطئون، أو الذي اختلقه الوضاعون[١]. وبهذا فإن التراث النبوي في الإسلام له سمته الفريدة، فقد عُومِل دائمًا ومنذ البداية باحتراس متيقظ، وجرىٰ فحصه بمثابرة من قبل خبراء النقل. «إمكان النقل»، يقرر جان فانزينا، «وموثوقية وجودة كل راو تخلل السند من صاحب النبي إلىٰ المبلِّغ، جرىٰ تقييمه كله، بحيث اعتمد قبول الحديث أو رفضه أو تعليق حكمه علىٰ النتائج»[٢]. بفضل هذه الجهود الهائلة، فإننا نملك الآن توثيقًا غنيًا وصادقًا لتعاليم النبي ﷺ يُعرف باسم السنة[٣]، توثيقًا حمل كبير مستشرقي أوروبا، ديفيد مرجليوث (ت١٩٤٠م)، علىٰ الاعتراف بأن قيمة نظرية الإسناد «في تحقيق الدقة لا يمكن الشك فيها»، وأن «لدىٰ المسلمين ما يخولهم للفخر بعلم حديثهم»[٤]، وكبير المستشرقين قبله إجناتس جولدتسيهر (ت١٩٢١م) علىٰ الصدع بأنهم شيدوا «مجالًا علميًا مثيرًا

---

(1) Hasan, S. (1996) An Introduction to the Science of Hadith, Darussalam Publishers, p.8.

(2) Vansina, Jan (1985) Oral Tradition as History. The University of Wisconsin Press, p. 30

(٣) لدراسة مفصلة معاصرة عن علم الحديث، يمكن للقارئ الرجوع إلىٰ Hashim, M. (2005) A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification, and Criticism of Hadith. وتشمل الدراسات التاريخية للمرجعيات السابقة دراسات الرامهرمزي، والخطيب البغدادي وأبي عمرو بن الصلاح، والعراقي، وابن رجب الحنبلي، والسخاوي، وابن حجر العسقلاني.

(4) Margoliouth, D. (1930) Lectures on Arabic Historians, University of Calcutta, p. 20.

للإعجاب علىٰ نحو استثنائي، علم نقد الحديث، بحيث أن الاختلاف متىٰ وقع لدرجة تعذّر الجمع، أمكن تمييز المرويات الصحيحة عن المرويات المختلقة»[1].

هذه المجموعة الأساسية من الأحاديث الصحيحة هي ما يسميه العلماء «الأحاديث المحفوظة»، وهذه الأحاديث تمثل المعيار الذي بمقابلته تتم تنقية كيان الأحاديث الأخرىٰ واختبار صحتها. ومهمة دراسة الأحاديث غير المشهورة بالمقارنة مع «المحفوظة» تُعرف اصطلاحًا باسم الاعتبار؛ وهي دراسة موثوقية النص في ضوء نص أكثر صحة ذي علاقة بمحتوىٰ مماثل وربما يُروىٰ في بعض الأحيان بإسناد مماثل[2].

وقد صقلت النزاهة الدينية التي ميزت شخصيات علماء الحديث من حساسيتهم تجاه الميول الذاتية الخبيثة، وحثتهم علىٰ ممارسة المزيد من التدقيق الذاتي، لدرجة الحذر من مزاحمة القرآن بأحاديث غير ثابتة. في هذا الصدد، كتبت روث ستيلهورن مكينسين قائلة:

> «يبدو أنه كان ثمة في أوساط المتدينين شعورٌ صادقٌ إلىٰ درجة كبيرة بأنّ الرغبة في كتابة الكتب كانت مستندة علىٰ نوع من الكبر والفخر السيئين، وقد سعوا لتفادي الظهور بمظهر من يريد إنتاج أي شيء قد يصرف الناس عن المكانة الفريدة للقرآن الكريم. وكان هذا ينطبق علىٰ كتابة الآثار التراثية أكثر من أي نوع آخر من الكتابة الأدبية، وربما يرجع ذلك جزئيًا إلىٰ حقيقة أن التراث كان

---

(1) Goldziher, I. (1917) Mohammad and Islam. Yale University Press, p. 44.

(2) إن وجود «أساس صحيح» ليست دعوىٰ يطلقها طرف واحد. وقد أدىٰ البحث العلمي ببعض العلماء الغربيين المبرزين، من أمثال الخبير البريطاني نويل كولسون وغيره، إلىٰ الاعتقاد بوجود «أساس صحيح» حافظ علىٰ جوهر أعمال وأقوال الرسول. وعلىٰ الرغم من هذه الحقيقة، إلا أنّ بعض العلماء الغربيين، مثل الكاهن الكاثوليكي السويسري هانس كونغ، يتصرفون بلامبالاة غير مبررة تجاه أهمية استنتاج كولسون وأمثاله .. See King H. (2007) Islam: Past, Present, and Future, Oxford, Translated by John Bowden, p. 267.

يحتوي علىٰ كلام من كلام النبي، الذي قد ينظر إليه بسهولة باعتباره ذا أهمية أو مرجعية متساوية مع أهمية ومرجعية النص المقدس. وقد استمر هذا الموقف لزمن طويل عبر تاريخ الأدبيات الإسلامية»[١].

في كتابه «بحث في الفاهمة البشرية»، حاول ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) توضيح منهجية لنقد الآثار المروية كان قد تم وضعها بدقة، قبل ميلاد هيوم بقرون عديدة، من قبل علماء الحديث السنة المسلمين الأوائل. فعلىٰ سبيل المثال، شدد هيوم علىٰ ضرورة التحقيق في التناقضات المحتملة بين شهادات الشهود، وعلىٰ الحاجة إلىٰ التدقيق في نزاهتهم، والتأكد من ما إذا كانت لهؤلاء الشهود (أو علىٰ نطاق واسع «الرواة») مصلحة في ما يروونه، أو ما إذا كان مثل هؤلاء الرواة عرضة لرواية غرائب وأحداث تتناقض بشكل صارخ مع العقل. في الواقع، إنّ هيوم يقوم بصياغة حكم طالما اعتمده علماء الحديث مبدأ وقاعدة. يقول هيوم: «الرجل المعروف بالهذيان، أو المعروف بالبطلان والنذالة، لا يُعد مرجعية في نظرنا»[٢]. وقد تمت مناقشة كل هذه المعايير وأكثر من ذلك بكثير وبقدر كبير من التفصيل من قبل العالم البارز أبي عمرو ابن الصلاح (١١٨١-١٢٤٥م) في كتابه المرجعي الإبداعي «المقدمة في علوم الحديث»[٣].

---

(1) Mackensen, R. (1936) Arabic Books and Libraries in the Umaiyad Period, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 52, No. 4 (Jul.), p. 25

(2) Hume, D. (2007) An Enquiry Concerning Human Understanding, Oxford University Press, p. 81

(٣) للتوسع في التأصيل لواقعية السنة، وانحراف الجهود الرامية لإنكار ثبوتها وحجيتها، يمكن الرجوع إلىٰ دراستي: «إمكان التاريخ وواقعية السُّنّة من تشييد الإطار إلىٰ إبطال الإنكار»؛ إصدار مركز تكوين.

«لقد أصبحت المجتمعات الصناعية أكثر قوةً، وأيضًا أكثر عرضة للأخطار».

(فريد سبير)[١]

«لا تزال مشكلة تحرير الإنسان من لعنة الاستغلال الاقتصادي ومن العبودية السياسية والاجتماعية راهنة اليوم».

(نعوم تشومسكي)[٢]

«حياة الإنسان برمّتها صراعٌ لنيل الوجود الحقيقي، سعيٌ لتحقيق الامتلاء الذي يُجنّبه احتمال أن يكون قد عاش حياة بلا جدوىٰ، حياة يتلاشىٰ بعدها كما يتلاشىٰ ظل طيف زائل».

(إيريك فرانك)[٣]

ليس جوليان باجيني، الفيلسوف البريطاني المعاصر، وحيدًا في تذمره من تضييع العقل وإهدار قيمة الحق في الفكر ما بعد الحداثي[٤]. لقد بدأ الانحدار منذ وقت مبكر، ويمكن تلمّس أعراضه الأولى في مناشدة الكاتب الإنجليزي المتفلسف جي كي شسترتون على لسان الكاهن براون، الشخصية الروائية الخيالية في قصصه والتي تتمتع ببصيرة استثنائية في سبر المعضلات البشرية:

(1) Spier, F. (2010) Big History and the Future of Humanity. Wiley-Blackwell, p. 186

(٢) غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية، نعوم تشومسكي، ترجمة/ عدي الزعبي ومؤيد النشار، دار ممدوح عدوان، ص٩٣.

(3) Frank, E. (1945) Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University Press, p. 116.

(4) Baggini, J. (2017) The Edge of Reason: A Rational Skeptic in an Irrational World, Yale University Press, p. 1

«أما الواقع فهو أنكم تقفون على شفير معتقد الإيمان بأي شيء تقريبًا. يقف ألوفٌ من الناس على هذه الحافة هذه الأيام، لكن الحافة حادة جدًا، وغير مريحة للبقاء فيها»[١].

لم يتبدل الوضع كثيرًا اليوم، بل هو أسوأ. المزيد من الناس يتدافعون للوقوف على تلك الحافة طمعًا في العثور على بديل لقيمة الحق، لينتهي بهم المشوار بعد صراع مرير، وبحُكم شيءٍ ما في جِبلّتِهِم، إلى عجز عمَلي عن مفارقتها. والواضح من قلق ثقافة ما بعد الحق **post-truth** أن الإنسان سيعود صاغرًا، عاجلاً أم آجلاً، لاستجداء فكرة الحق بكل ما أوتي من قوة. «إنكم لن تستريحوا قبل أن تؤمنوا بشيء»، كما يقول براون في ختام المناشدة السابقة[٢]. ربما أصبح الحق أقل وضوحًا وأكثر التباسًا مما كان عليه في أزمنة مضت، ولكن ليس هناك ما يدل على الإطلاق، كما أوضح باجيني، «على أن معظم الناس قد امتنعوا عن الإيمان به، فالناس ما زالوا تستثيرهم الأكاذيب كما كانوا على الدوام، وهذا لا معنى له لو كانوا لا يؤمنون بخطئها»[٣]. وللتحقق من الأمر، يطرح باجيني هذا الاختبار السهل:

«فقط تجنّ على أكثرهم إخلاصًا لما بعد الحداثة واتّهمه بأنه قد ارتكب جريمة ولن يهز كتفيه ويقبل أن نسختك من الأمور ليست إلا مروية ضمن عدة مرويات، أو تركيبتك من الحقيقة التي لا تقل مشروعية عما سواها. لربما قاوموا لغة الحق في ندواتهم لكنهم لن ينبسُوا في المحاكم ببنت شفة، وسيحلفون أن يقولوا الحق، الحق

---

(١) الحضارة: كيف هيمنت حضارة الغرب على الشرق والغرب؟ نيال فرغسون، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠١٤م، ص٤٣٣.

(٢) المصدر السابق.

(3) Baggini, J. (2017) A Short History of Truth: Consolations for a Post-Truth World, Quercus, p. 6

الكامل، والحق فقط للدفاع عن أنفسهم، وهم مدركون تمام الإدراك ما يعنيه ذلك ولِمَ هو يعنيهم»[١].

تغييب العقل، إهدار الحق، الركون لوهم ما بعد الحق، الانفعالية التي أشرنا إليها عند نقاشنا لأخلاقية ألفرد آير، وهيمنة الحماس الشعبوي الذي خشيه ييتس في أول الكتاب، كل هذه سمات ينفرد بها الإنسان ما بعد الحداثي علىٰ نحو خاص. لكن لابد من الإشارة إلىٰ أن إنسان ما بعد الحداثة لا يتقلّد هذه السمات بعد دراسة عقلانية متأنية أوصلته إلىٰ استنتاج «منطقي» يلزمه تبنّي الموقف ما بعد الحداثي[٢]. علىٰ العكس من ذلك، إنسان ما بعد الحداثة أقرب لأن يكون ردة فعل تجاه الانقلاب الثقافي علىٰ مثاليات التنوير ووعود الحداثة الطوباوية. أدىٰ هذا الانقلاب، ضمن ما أدىٰ إليه، إلىٰ تفتيت العالم المتجانس الذي بشر به التنوير وتخيلته الحداثة، وأصبح الإنسان يعيش عوالم متعددة شديدة التباين، الأمر الذي يُفسر غلوه في تمجيد «الاختيار الوجودي» وحق «تقرير المصير» الفردي. في هذا الصدد يقول راينر فونك، المحلل النفسي الألماني وأحد أهم تلامذة الفيلسوف إريك فروم، عن نظرة إنسان ما بعد الحداثة لنفسه:

«يسعىٰ كل من له توجه مابعد حداثي بشغف لكي يكون حرًا، عفويًا، مستقلًا، ودون عوائق وبإمكانه تحديد ذاته دون حواجز وبمقاييس معينة. والمحرك الحاسم بالنسبة لمابعد الحداثة هو الرغبة في تحديد الذات انطلاقًا من الذات وإنتاج الواقع من هذه الذات، وهو واقع يخلقه المرء بنفسه، تمامًا كما هو الأمر بالنسبة للحقيقة التي تمثله، بإنتاج ذاته بذاته طبقًا لشعار: «فقط عندما تعمل علىٰ أن تصبح مهمًا، تكون مهمًا». وهذه الرغبة في إنتاج

---

(١) المصدر السابق.

(٢) يمثل المفكر العربي محمد أركون هذا الاتجاه، ومن ثمة يلتقي مع الفيلسوف ريتشارد رورتي في معاداة كل محاولة للتأصيل foundationalism. يقول أركون: «أردتُ قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل، وعملية التأصيل، أو بالأحرىٰ الإدعاء لإمكانية التأصيل لفكرة ما: دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم أخلاقية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية». انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، دار الساقي، ترجمة/ هاشم صالح، ١٩٩٩م، ص٩.

> واقع موجّه من طرف الأنا هي السبب في تسمية هذا التوجه الطباعي بتوجه الأنا المابعد حداثي . . . إن الاقتناع الرئيس لتوجه الأنا المابعد حداثي هو: «لا تترك أي أحد يقول لك من أنت. إنك ذاك الذي هو أنت» »[١].

يوضح إرنست غيلنر، أحد أبرز الباحثين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وغاري بوتر، أستاذ الاجتماع بجامعة ويلفريد لورييه، وتيري إيغلتون، الناقد الثقافي البريطاني الشهير، أين تعاني ما بعد الحداثة من أسوأ صور نقصها. فأولىٰ هذه الصور في تحديدها:

> «ما بعد الحداثة حركة معاصرة. إنها قوية وعصرية. بيد أنه فوق كل ذلك، ليس من الواضح تمامًا ما هي في الحقيقة. وفي الواقع، فإنّ الوضوح والبيان لا يبدو أنه يُعدّ من بين خصائصها الظاهرة. وهي لا تفشل فقط في ممارسة ذلك الوضوح، ولكنها أيضًا في بعض الأحيان ترفض الوضوح وتنكره»[٢].

وكما يشخّص الأمر غاري بوتر: «الأفكار المرتبطة بما بعد الحداثة فضفاضة جدًا، وسيئة التحديد والتوضيح لدرجة يستعصي معها حتىٰ القول بوجود مدرسة فكرية محددة»[٣].

وثاني هذه الصور في تصورها أو مضمونها. «فما بعد الحداثة»، يقول إيغلتون:

> «أسلوب في الفكر يبدي ارتيابًا بالأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية،

---

(١) الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، راينر فونك، ترجمة/ حميد لشهب، جداول، ٢٠١٦م، ص٧١.

(2) Gellner, E. (1992) Postmodernism, Reason and Religion, Routledge, London and New York, p. 22-23.

(3) Potter, G. (2000) The Philosophy of Social Science: New Perspectives, Peasron Education, p. 163.

والموضوعية، والتقدم، أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية، والسرديات الكبرىٰ أو الأسس النهائية للتفسير. وهي ترىٰ العالم، بخلاف معايير التنوير هذه، بوصفه طارئًا عرضيًا، بلا أساس، متباينًا، بعيدًا عن الثبات، وبعيدًا عن الحتمية والقطعية، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولد قدرًا من الارتياب حيال موضوعية الحقيقة، والتاريخ، والمعايير، والطبائع المتعينة، والهويات المتماسكة»[١].

وينبه إيغلتون علىٰ أمر مهم، وهو أن ما بعد الحداثة لا تقدم نفسها كرسالة معيارية للعالم، أي إنها لا تقول: هكذا يجب أن يكون العالم، وإنما هي نتيجة أو استجابة ظرفية لسياق معين. يقول إيغلتون:

«وهذه الطريقة في الرؤية لها شروطها المادية الواقعية، كما يمكن أن يقول البعض. فهي تنبع من تحول تاريخي شهده الغرب صوب شكل جديد من الرأسمالية، صوب عالم من التكنولوجيا والنزعة الاستهلاكية وصناعة الثقافة وعالم سريع التبدد والزوال، بعيد عن التمركز»[٢].

ويستشهد أنتوني ثيسلتون بنورمان دينزين، عالم الاجتماع البارز والمتعدد الإسهامات، الذي ينظر إلىٰ ما بعد الحداثة باعتبارها نذيرًا «بفقدان الثقة في قدرة الذات علىٰ السيطرة علىٰ مصيرها، مع نتائج ثانوية مصاحبة من الغضب والغربة والقلق»[٣].

في ضوء هذه المعطيات، المآلات المتوقعة عديدة؛ ومنها أن الطريق معبَّد لانهيار التمييز في المعايير الأخلاقية والمعرفية، إذ يصبح كل شيء متكافئًا تقريبًا،

---

(١) انظر: ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية، تيري إيغلتون، ضمن: ما بعد الحداثة: تحديدات، ج١، ترجمة/ محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، توبقال، ٢٠٠٧م، ص١٠.

(٢) المصدر السابق.

(3) Thiselton, A. (2002) A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, Oneworld Publications, p. 233.

«فكل ماهو حقير، أو غريب، أو «أصيل» أو تميزه الأغلبية -كالنساء، والأطفال، ومدمني المخدارات، والشواذ، والسكان الأصليين، والطوائف، والحيوانات- كل هذا يستحق القدر نفسه من الحماية المجتمعية، دون اعتبار لأي ميزة أو فضيلة»[١]؛ وبكلمات راينر فونك: «كل شيء اختياري ويمكن التعامل مع كل شيء ومع كل الناس بتلاعب. لا يوجد شيء لا يوجد، ولهذا السبب فإن كل شيء ممكن. وكل ما هو ممكن هو جيد»[٢]. وليس من قبيل المبالغة أن آثار انهيار التمييز قد تخطت الأخلاقي والمعرفي إلىٰ الذوقي والجمالي، حتىٰ أصبحنا أمام كتلة مشوهة من الأعمال المنحطة غاية الانحطاط. ولكن هل كنا سنتوقع غير ذلك إذا ما تدهورت القدرة علىٰ تمييز الغث من السمين؟! لقد كانت نتيجة هذا الانحطاط أن فقد العديد من الفنانين إيمانهم بفكرة الجمال أو الأصالة، حتىٰ «استبدلوا الوقاحة بالموهبة»، كما يقول تشارلز باسترناك، فتراهم «يبحثون ببساطة عن طرُق صادِمة». وفيما يشبه الشذوذ الحاد عن ملاحظة بيرلنسكي الصحيحة أن «نظرة واحدة علىٰ كهوف العصر الحجري القديم لتلقي في الروع أن فنون التصوير لم تتغير كثيرًا خلال الاثني عشرة ألف سنة الماضية»[٣]، يوضح باسترناك المهارات المطلوبة لإنتاج النماذج المنحرفة في الفن الحديث قائلًا:

> «... وهذا ليس سعيًا شاقًا؛ فيُمكنك تحقيقه ببساطة عن طريق خلع سروالك أو كشف صدرك علىٰ الملأ، أو عن طريق ملء كلامك بكلام بذيء. وهذا بالضبط ما أصبَح الفن في العالم الغربي في خطر التحوُّل إليه؛ في صورة حيوانات وأجنَّة محفوظة، وحصان ميت متدلٍّ من السقف، وكمٍّ هائل من روث الفيل، وسرير غير مرتَّب مليء بواقيات ذكَرية مستعمَلة، وقصيدة عن

---

(1) Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise, p. 149

(٢) الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، راينر فونك، ترجمة/ حميد لشهب، جداول، ٢٠١٦م، ص٧١.

(٣) وهم الشيطان: الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة وتعليق/ عبد الله الشهري، ٢٠١٦م، دلائل، ص٢٠٣.

> الاستمناء، ومسرحية مخصَّصة للحديث عن التبادل الصريح للقاءات الجنسية عبر الإنترنت، وأخرىٰ تدور بالكامل حول رجلَين يلويان خصيتَيهما بأشكال مختلفة (أؤكِّد لكم أني لا أختلق أيًّا من هذا)»[١].

أما حين يضرب انهيار التمييز معايير المعرفة، بما يؤدي إلىٰ الإصرار علىٰ امتناع الحقيقة، فإن أول ضحية لهذه المحصلة هو الخطاب المتطرف لما بعد الحداثة نفسه، علىٰ نحو ما شخّص به الفيلسوف الفرنسي إتيان جيلسون في سياق تاريخي: «علىٰ المرء أن يتذكر أن التقويض الجذري لما هو حقيقة مطلقة في حسبان عقول عديدة سوف يعود بالنقض علىٰ نفس هذه العقول»[٢]. ولذلك كان مبدأ التوحيد الخالص هو أهم وأخطر فكرة أسسها الإسلام لانتشال البشرية من السقوط في حمأة انهيار التمييز هذه. إن الوعي، وفقًا لياسبرز، يسعىٰ باستمرار لأن «يجد في العالم الراهن شيئًا يمكنه أن يتعلق به»[٣]. صحيح أن البشرية اليوم فقدت المركز، ولكنها لم تفقد الحاجة إليه. لما فقدت المركز تعددت آلهتها مابين آلهة بشرية وأخرىٰ مؤسساتية، و«حين توجد آلهة عديدة»، يحذّر شوماخر، «جميعها تتنافس مع بعضها البعض وتدعي أن لها الأفضلية الأولىٰ، ولا يوجد إله أعظم، ولا خير أو قيمة عظمىٰ تُعرفُ كل الأشياء الأخرىٰ وفقها، فليس أمام المجتمع سوىٰ الانزلاق إلىٰ الفوضىٰ»[٤].

لقد لاحظ المفكر رينيه جينو نفور الغرب المتنامي من «طابع الثبات والاستقرار الذي يرونه كفرًا بالتقدم»؛ لكن، لم هذا النفور؟ بدايةً يقرر جينو بشكل صحيح أن ثبات المبادئ التي تستند إليها الحضارة هو «أحد الجوانب الأساسية في مفهوم العلم الرباني»، وأنه «ما كانت الحضارة الحديثة دائمة التغير إلا لأنها لا مبدأ لها تستند إليه»[٥]. فبينما تتحدث الثقافة الغربية الحديثة التي بسطت هيمنتها على معظم المجتمعات عن التغيير، والتغيير فقط، نجد القرآن

---

(١) جوهر الإنسانية: سعي لا ينتهي وحراك لا يتوقف، تشارلز باسترناك، ترجمة/ زينب عاطف، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م، ص٢٢٩.

(2) Gilson, E. (1950) The Unity of Philosophical Experience, p. 170.

(٣) مدخل إلىٰ الفلسفة، كارل ياسبرز، ترجمة/ د.محمد الشنقيطي، أقلام عربية للنشر، ٢٠١٨م، ص٩٨.

(4) Schumacher, E. (1977) A Guide for the Perplexed, Vintage, p. 69.

(٥) الشرق والغرب، رينيه جينو، ترجمة/ أسامة شفيع السيد، ص١٤٩.

يتحدث عن «الشجرة ذات الأصل الثابت»، وعن «العروة الوثقى التي لا انفصام لها»، وعن «المشي سويًا على صراط مستقيم»، وسؤال الله «تثبيت الأقدام» و«تثبيت القلوب»، مفاهيم في الرسوخ وعدم الاعوجاج لم تعُد غير مألوفة عند كثير من الناس اليوم فحسب، وإنما أصبحت هدفًا مباشرًا للازدراء وذريعةً لنبز معتنقيها بالوثوقية (الدوغمائية) والجمود. ولكن ماذا كانت عاقبة هذا التقدُّم اللَّامشروط نحو التقدُّم؟ مجددًا، رينيه جينو أفضل من يجيب:

> «فالإنسان الغربي، ولا سيما الحديث (وهو المعني في كلامنا دائمًا)، يبدو وكأن التغيُّر والتقلُّب طبعه وديدنه، فكأنه منذور للحركة التي لا تتوقف، وللاضطراب الذي لا قرار معه، وهو لا يطمع البتة في مفارقة هذه الحال، بل إنه عجز عن تحقيق توازنه في نفسه، فحمله العجز على إنكار إمكان التوازن نفسه، أو على إنكار كونه مما يطمع في تحققه، ثم لا يزال كذلك حتى تملأه الخيلاء بهذا العجز. فهذا التغير -الذي أمسى الإنسان الغربي حبيسه، يتخبط في أرجائه، ولا يطمع أن ينتهي به إلى شيء؛ إذ قد بلغت به الحال أن يحبه لذاته- هو الذي يسميه التقدم (progress)، وكأن مجرد السير في أي اتجاه أصبح كافيًا ليبعث في النفس اليقين في التقدم، ولم يخطر بباله أن يتساءل عن وجهة مسيره، بل إنه ليسمّي هذا التشتت في عالم الكثرة -الذي هو الثمرة الوحيدة، التي لا امتراء فيها، لهذا التغير الخالي من المبدأ ومن المقصد- إثراء»[1].

ومع مركزية فكرة الثبات في «مفهوم العلم الرباني»، إلا أن جينو يعود بشكل واقعي لينبه القراء بأنه:

> «لا ينبغي ألا يُعتقد أن الثبات الذي نتحدث عنه يعني نبذ كل تغيير، وإلا كان غلوًا، وإنما هو قصر التغيير

---

(١) المصدر السابق، ص١٥١.

أبدًا على ما كان تكيفًا مع الظروف، لا يؤثر على المبادئ البتة، بل يمكن -على العكس- استخلاصه منها بدقة»[١].

❁ ❁ ❁

رغم واقعية موقف ما بعد الحداثة من بعض الظواهر الاجتماعية المعاصرة[٢]، إلا أن انفلات أطروحتها إلىٰ الحد الذي يأذن بأفول العقل، وتبديد الحق في مناظير متعددة بتعدد أصحابها، هو ما لا يمكن قبوله. ليس لأنه يمكن الحيلولة دونه، فهذا ممتنع لأنه وقع وما زال يقع في أزمنتنا، وإنما لتداعياته الكارثية علىٰ العلاقات الاجتماعية وطبيعة السعي البشري. وكما أشار الكاتب نيد ريزنيكوف، «حين لا يكون الحق أكثر من قرار شخصي اعتباطي، فلن يكون هناك أساس مشترك يمكن الوصول إليه ولن يكون هناك ما يدفع إلىٰ العثور عليه»[٣]. ويؤكد جوليان باجيني علىٰ نحو مماثل: «بدون مدلول واضح لما نعنيه حين نقول أن وجهة نظر ما هي أكثر معقولية من غيرها، يبدو أن الموقف الذي يتبناه المرء سيكون مؤسسًا في النهاية علىٰ الرأي أو التفضيل الشخصيين»[٤].

في كتابهم: «أحقًا نريد تغييرًا مستمرًا؟»، وفي سياق تقييمهم لسمة أساسية من سمات السلوك اليومي في ثقافة ما بعد الحداثة، يلفت ثيودور زورن ورفاقه الانتباه إلىٰ واحدة من أبرز القيم الطاغية في عصرنا الحاضر وهي الرغبة الدائمة

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٩.

(٢) مثلًا، نجحت مدرسة ما بعد الحداثة في تشخيص العديد منها تشخيصًا دقيقًا، وهذا جزئيًا راجع إلىٰ تنامي الحس النقدي والوعي بالذات في هذه الحقبة. كذلك نجحت في التهوين من المقولة التي تزعم أن التاريخ، خلافًا للعديد من المفكرين التقليديين في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، له شكلٌ ووجهة مُحدَّدين. انظر: Giddens, A. and Sutton, P. (2013) Sociology. Polity Press, p. 99.

(3) Resnikoff, Ned, "Trump's Lies Have a Purpose. They Are an Assault on Democracy". ThinkProgress.org. Nov 28, 2016. https://thinkprogress.org/when-everything-is-a-lie-power-is-the-only-truth-1e641751d150/

(4) Baggini, J. (2017) The Edge of Reason: A Rational Skeptic in an Irrational World, Yale University Press, p. 3

في التغيير المستمر. «تتآزر فكرة التغيير، التي نحتفي بها اليوم، مع الشك واللايقين تجاه معنىٰ الحياة»، لدرجة أن «أصبح التغيير يميل ميلًا شديدًا إلىٰ التأزم»، يقول زورن وزملائه، محذرين من أن «الهرع إلىٰ التغيير أصبح سريعًا جدًا، وملتهبًا جدًا، ومفرغًا في كثير من الحالات من التفكُّر لدرجة يكاد يتعذر معها إيجاد وقت للتأمل في حيواتنا العملية، ناهيك عن التأمل في معاني مفاهيم أعمق»(١). «ومن ثمة»، كما شهِد ليون سبراغ دي كامب قبل نحو ثلاثة عقود، «فإن الناس الذين يحيون في حقبة تتسم بالسرعة المفرطة يعانون من شعور غامض مطرد بالضيق»(٢). إن نتائج هذا كارثية، ليس أقلها «تآكل الشخصية» -أحد عناوين ريتشارد سينيه الشهيرة- وسبب ذلك (ضمن أسباب أخر)، كما لاحظ الأنثروبولوجي الفذ يوليوس ليبس في مقارنة بين المجتمعات القديمة والحديثة، هو معاناة «مجتمعاتنا من العجلة التي تحول دون التطور الكامل لنمو الشخصية»(٣).

يكفي أن نتأمل جملة من السمات الأساسية لمعرفة الطرف القاصي الذي يشغله الإسلام إزاء النموذج الحداثي عمومًا، وما بعد الحداثي خصوصًا، وهي: بيانه وبساطته واستقامته وصراحته(٤). في القرآن الكريم، يأتي الجذر «بين» في العديد من المواضع مقترنًا بأسماء مثل «آيات»، «هدىٰ»، و«حدود»، أو يذكر كلمة وحدها مع اشتقاقات أخرىٰ. كذلك من السمات اللافتة التي استرعت انتباه كثير من القراء غير المسلمين في القرآن، وخلافًا لأي كتاب آخر في موضوعه، القطعية الظاهرة في بنيته التعبيرية، والجزم الذي يمتاز بالوضوح المباشر في أخباره الدينية والغيبية: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾، ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ

---

(1) Zorn, T. et al. (1999) Do We Really Want Constant Change?. Berrett-Koehler, p. 4.

(2) De Camp , L. (1993) The Ancient Engineers: Technology and Invention from the Earliest Times to the Renaissance. New York , Barnes and Noble Publishing, p. 371.

(3) Lips, J. (1949) The Origin of Things: A Cultural History of Man, George G. Harrap & Co. Ltd, p. 239-240.

(٤) في كثير من صور الخطاب اليوم، أصبح مصطلح «الدوغمائية» تهمة جاهزة للصراحة والوضوح؛ الحقيقيين أعني، لا المتوهمين فحسب.

لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾، ﴿فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُمْ مُؤْمِنٌ﴾، وهلم جرًا. لذلك يعرف القرآن باسم «الفرقان»، وبصفة «شفاء لما في الصدور»، حيث يكمن في الأول حل مشكلة انهيار التمييز الأخلاقي والمعرفي التي أشرنا إليها سابقًا، ويكمن في الثانية علاج الأمراض والندوب التي خلفتها تلك المشكلة في النفس البشرية. حقًا، إن دواء التلكؤ النفسي الذي عمت به البلوىٰ اليوم لا يكون بغير هذه اللغة[1]. وبالمثل كان نبي الإسلام محمد ﷺ، وهذا متوقع لأن خلقه القرآن كما أخبرت عائشة رضي الله عنها، محبًا للصدق والوضوح والشفافية ونموذجًا للبساطة والتؤدة، مبغضًا للغموض والتدليس والعجلة والمعايير المزدوجة واللغة الملتبسة. لا عجب أن يقف الفكر الإسلامي، والحال كذلك، موقفًا مناوئًا للأوهام الصلبة والأفكار السيالة المرتبطة بفكري الحداثة وما بعد الحداثة علىٰ التوالي.

> «يعيش العالمان الحداثي وما بعد الحداثي في قبضة الأرض المستوية والأسطح والمظاهر الخارجية الخالية من أي محتوىٰ داخلي: «بلا داخل، بلا عمق». والبدائل واسعة النطاق الوحيدة هي اعتناق جامح للسطحية (كما هو الحال مع الحالة بعد الحداثية الحادة)، أو التراجع أو الانحسار إلىٰ داخليات الأطوار ما قبل الحداثية، من الأديان الأسطورية، إلىٰ السحر القبلي، إلىٰ نرجسية العصر الحديث».

كين ويلبر: ١٩٩٨

❁ ❁ ❁

---

(١) يقول العلامة الفراهي: «فإن الغرض منه [القرآن] التبليغ والصَّدع بالحق والترغيب والترهيب، وهذا يقتضي كلامًا واضحًا». انظر: مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، عبد الحميد الفراهي الهندي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م، ص١٠٨.

يتساءل البعض عما إن كان الإسلام متوافقًا مع الحداثة. أولًا، لا يعادي الإسلام منجزات الحداثة ومضمراتها معاداة مطلقة. وما يُتصوّر عادة أنه عداء بين الإسلام والحداثة يرجع إلىٰ حد كبير إلىٰ عوامل لا علاقة لها بالإسلام في حد ذاته. فبعض الدول العربية/الإسلامية، بسبب الاستعمار الغربي[١]، والحكم الاستبدادي[٢]، والتقاليد المحلية المعرقِلة، تبدي بالفعل تناقضات حقيقية مع كل شيء يتصل بالحداثة. ومما يؤسف له أن الاعتبارات السابقة هي ما دفع الكاتب والمؤرخ الإنجليزي هربرت ويلز لملاحظة أن الإسلام لم ينحسر إلا حين فقدت البشرية الثقة بمثاليته[٣]، لا لأنها فقدت الثقة بالإسلام نفسه. حقًا، إن الإسلام، مثله مثل أي طريقة حياة يتبناها البشر، لا يعطي أفضل ما فيه إلا حين يتحول من فكرة مجردة إلىٰ شعور متقد وواقع معاش. «فأي طريقة في الحياة»، يقول رسل، «لا يُقدر لها النجاح ما دامت مجرد اقتناع فكري، بل يجب أن يحس بها المرء بعمق، ويؤمن بعمق، وأن تسيطر عليه حتىٰ في أحلامه»[٤]. هكذا كان الإسلام في أوج ازدهاره، كان فكرة نابضة بالحياة، مما دفع ويلز للإشادة به قائلًا:

«لقد ساد الإسلام لأنه أحسن نظام اجتماعي وسياسي جادت به الأزمنة. ساد لأنك أينما التفت وجدت

---

(١) يوضح جون إسبوزيتو حيثيات هذا العامل فيقول: «لقد غير الاستعمار حرفيًا من الخريطة الجغرافية والمؤسسية في الشرق الأوسط، وربما بشكل أكثر دقة، غالبًا ما كان الاستعمار يرسم الحدود ويعين الحكام في كثير من أنحاء العالم الإسلامي الحديث. وقد أزاح أو حول المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والتعليمية المحلية، كما تحدىٰ صراحةً وضمنًا الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية. فالبلاد التي رحبت بالبعثات التجارية الأوربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر وجدت نفسها تتحول إلىٰ مستعمرات أوربية أو محميات في القرن التاسع عشر». انظر: الخطر الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟، جون إسبوزيتو، ترجمة/ قاسم عبده، ٢٠٠٩م، ص١١٨.

(٢) قد يُفاجأ البعض باعتراف الملحد سام هاريس التالي: «ليس هناك أدنىٰ شك أن تآمرنا مع طغاة العالم الإسلامي - في العراق، وسوريا، والجزائر، وإيران، ومصر، وغيرها -كان دنيئًا- لم نفعل أي شيء لإيقاف الإساءات والمذابح السافرة لعشرات الآلاف من المسلمين بواسطة أنظمتهم - أنظمة، في العديد من الحالات، ساعدناها نحن في الوصول إلىٰ السلطة». انظر:

Harris, S. (2005) The End of Faith, W. W. Norton and Company, p. 132.

(3) Wells, H. G. (1921) The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind, Macmillan, p. 589

(٤) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٦-١٧.

أناسًا غير مبالين سياسيًا، ومسروقين، ومظلومين، ومدفوعين بالأبواب، غير متعلمين، ولا منظمين، إضافة إلىٰ أنظمة أنانية مهترئة لا صلة لها بحياة الناس إطلاقًا. لقد كان أوسع وأحدث وأنظف فكرة سياسية دخلت إلىٰ النشاط الفعلي لهذا العالم، ووفَّر لمجموع النوع البشري معايير أفضل من معايير أي نظام آخر»[١].

لقد درس إيرنست غيلنر، عالم الأنثروبولوجيا البريطاني، العلاقة بين الإسلام والحداثة عن كثب، ولم ير تدابرًا تامًّا بينهما. «بناءً علىٰ الأدلة المتوافرة حتىٰ الآن»، يقول غيلنر، «عالم الإسلام يبين أنه من الممكن إدارة اقتصاد حديث، أو بأي درجة من الاتجاه نحو التحديث، متخللًا بالمبادئ التكنولوجية والتعليمية والتنظيمية المناسبة، وجمعه مع اعتقاد وانتماء إسلاميين قويين ومتغلغلين ومستبطنين داخليًا علىٰ درجة عالية»[٢]. إن هذا راجع إلىٰ انفكاك التلازم في الإسلام بين صفة الديناميكية، والتي تراعي ضرورة التغيير عند الحاجة، وبين الانجراف الأعمىٰ مع تيار العصر. وهو الملحظ الذي صاغه أستاذ فقه القانون روبرت بي جورج في قاعدة مناسبة حين قال: «لا يجب أن يكون المجتمع الديناميكي مجتمعًا تشيع فيها الاستهلاكية والمادية وتضمحل فيه القيم الروحية والأخلاقية»[٣]. إن نمط الحياة الاستهلاكي الذي رافق الحداثة وصعود الرأسمالية يتعارض تعارضًا صارخًا مع رسالة الدين الإسلامي في تدبير حياة الإنسان على هذا الكوكب الفاني. ولقد أدى نمط الحياة الآنف الذكر إلى محاصرة الإنسان -الضعيف بطبعه- بطوفان من المغريات المادية التي تلجئه إلى امتلاك ما لا يريد، بل وأحيانًا إلى اقتناء ما يكره!. لهذا تخوف نيال فرغسون، أستاذ التاريخ الأبرز في جامعة هارفرد، من مغبة الإمعان في هذا الطريق قائلاً: «نتعرَّض إلى خطر أن نُترَك بين أيدي مجتمع استهلاكي يخلو من المعنى وبين

---

(١) المصدر السابق، ص٥٨٩.

(2) Gellner, E. (2001) Postmodernism, Reason, and Religion, p. 5.

(3) George, R. (2013) Conscience and its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism, ISI Books, p. 13

يدي ثقافة نسبية»[1]. مجددًا، يحكي جاك إيف كوستو، خبير البيئة وعالم المحيطات الفرنسي الأبرز في القرن العشرين، تجربة شخصية معبرة عن المعضلة السابقة فيقول:

> «كيف للمرء أن يسيطر على نفسه وهو مدفوع من الصباح إلى المساء إلى شراء أشياء لا يحتاج إليها؟ لقد قمت بتجربة شخصية. في إحدى أيام الشتاء، خرجت في السابعة صباحًا وقفَلتُ راجعًا في السابعة مساءً. كنت أحمل عدّادًا، فكنت أضغطه كلما أغراني إعلان تجاري عن شيء لا أحتاجه، حتى بلغ عدد المرات ١٨٣ مرة في نهاية اليوم. كيف تتحكم بنفسك وفي كل لحظة تطرقك رسالة: «ابتع هذا، وسيرتمي النساء بين يديك؟». إني أعذُر المرء المسكين الذي يشتري كل هذه الأشياء التي لا يحتاج إليها. كيف يقاوم ذلك؟».

وفي التصدي لهذه الظاهرة المتفاقمة منذ الثورة الصناعية يؤكد كوستو:

> «إنها مهمة المجتمع، لا الفرد، للسيطرة على نزعة الاستهلاك المدمرة. لستُ مع تحكُّم الدولة بالاقتصاد. كلا. ولكن في أثناء قيادة السيارة في الطريق، وعند رؤيتك للإشارة الحمراء، فإنك تقف. إنك لا تعتقد أن الضوء الأحمر محاولة لكبح حريتك. بالعكس، إنك تعلم أنه هناك لحمايتك. لماذا لا يكون هناك شيئًا مماثلاً في الاقتصاد؟»[2].

مع ذلك، إن استطردنا بذكر مقارنة واردة، يجب أن نقول أن الإسلام أقرب للحداثة، مبتعد غاية الابتعاد عن شكل الحياة الذي تمليه الرؤية ما بعد الحداثية.

---

(١) الحضارة: كيف هيمنت حضارة الغرب على الشرق والغرب؟ نيال فرغسون، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠١٤م، ص٤٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧.

صحيح أن الحداثة بشّرت بمثل كبرىٰ وسرديات إنسانية عليا، وأن ما بعد الحداثة قامت بتفتيتها ونخرها بالتشكيك تارة وبالنقد المفترس تارة -بقطع النظر الآن عن مدىٰ نجاح الأخيرة في ذلك- لكن يظل إمكان الحق والخلاص وفكرة الأمل من أبرز المثل التي يلتقي عندها الإسلام بالحداثة، أو بعبارة أدق: تلتقي عندها الحداثة بالإسلام، وإن تحولت الاسقاطات واختلفت المآلات(١)، لا سيما إن استحضرنا أن للحداثة جذورًا عميقة في المقولات الدينية لولاها لما كانت الحداثة كما نعرفها ممكنة، أو لم تكن لتكون علىٰ الإطلاق(٢).

حينما ذكرت سابقًا أن التدابر بين الإسلام والحداثة ليس تامًا، فإني أوحي بطبيعة الحال أن التوافق لم يكن تامًا أيضًا. يزعم بعض الكتّاب أن الحضارة المادية المعاصرة غير مؤثرة بطبيعتها، وأن التأثير هو بحسب استعداد الناس للتأثر بها؛ لأنها علىٰ حد وصفهم، حضارة بريئة وستظل بريئة، وأن الإنسان يتحمل مسؤولية نفسه تجاهها. كنت أميل إلىٰ شيء من هذا لكني رأيتُ أن الأمر ليس بهذه البساطة، وأصبحت أعتقد أن الحضارة المعاصرة أو حقبة الحداثة -وما تلاها- تحمل في طيها العديد من مقوّمات الفساد والإفساد(٣)، فهي بمعنىٰ من المعاني عريّة عن البراءة لهذا الأمر؛ ولأمر آخر لا يقل أهمية، وهو صعوبة تصور براءتها والكائن الذي أنشأها جزء من المشكلة ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]. يرىٰ أنتوني غيدنز، في كتابه: «عواقب الحداثة»، أن الحداثة تقوم علىٰ أربعة أبعاد أساسية من المؤسسات: الرأسمالية، الصناعية، العسكرية، والرقابية(٤). والحداثة باتكائها علىٰ هذه الأبعاد تؤدي دورًا مباشرًا في تجفيف

(١) مثلًا يصف هوستن سميث التحول بانحراف أمل الإنسان عن وضعه العامودي مافوق التاريخي (الماوراء) إلىٰ الأفقي مادون التاريخي (الدنيوي). ووفقًا لكارل يونغ: «عوضًا عن جنّة السماء تراه يبحث عن الجنة في الأرض». انظر: Smith, H. (1992) Forgotten Truth, p. 118-120 Jung, C. (1980) The Archetypes and the Collective Unconscious; Vol. 9, Princeton University Press, p. 62

(٢) راجع: «الدين: تجربة صامدة»، من الفصل الأول.

(٣) كتب ريتشارد هاينبرغ Richard Heinberg: «في السنوات القليلة الأخيرة لاح لي فعلًا أن الأسس الاقتصادية والاجتماعية التي تقوم عليها الحضارة هي أسسٌ بطبيعتها فاسدة ومفسدة». انظر: Heinberg, R. (2005) Memories and Visions of Paradise. In Zerzan, J.; Against Civilization, Feral House, p. 196.

(4) Giddens, A. (1996) The Consequences of Modernity, Polity Press, p. 71.

الحياة الاجتماعية من المعاني الروحية والعلاقات العفوية الصحية (البعد الصناعي) ونشر الاستهلاك والتنافس (البعد الرأسمالي) والريبة والخوف (البعد الرقابي) والتأهب المستمر للأعداء المتربصين بالسيادة (البعد العسكري). إنه جحيم أرضي لدرجة أنه يحق لنا التعجب من هذا الذوبان الطوعي لجماعات بشرية هائلة في هذه البوتقة الحداثية الضارة دون تفكُّر أو مُساءلة. «أعتقد أننا نشاهد أعراض هذه العواقب»، يقول تود سلون، الأستاذ الفخري في علم النفس بكلية لويس آند كلارك:

> «في معدلات الجرائم والانتحار، في الأسر المفككة، وشقاء الأحياء الفقيرة في الحضر، وفي أفول المدن الصغيرة، وفي أعداد الناس المتقدمين للعلاج من اضطرابات الاكتئاب والتوتر، والبيانات المأخوذة من دراسات مسحية تحكي مشكلة الضجر حتىٰ في غمرة الوفرة المادية»[(١)].

ولذلك يعتقد العديد من المفكرين المسلمين أن الحداثة ليست مشروعًا إنسانيًا عامًا نهضت به الأمم سويًا للمصلحة العامة، وإنما هي بصورة من الصور، كما يقول الأنثروبولوجي جيرار ليكلرك، عبارة عن «السيطرة التي تمارسها الحضارة الغربية علىٰ الحضارات الأخرىٰ كما لو كانت «إمبريالية»[(٢)]. لقد تنبأ فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)، في كتابه: «فلسفة الحق»، أن ازدهار الدول الصناعية سوف يجرها إلىٰ تعزيز قوتها من خلال الانقضاض علىٰ موارد الدول الأخرىٰ، وهذا ما حدث بالفعل قبل التطويع الثقافي الذي تلاه، وكان نتيجة طبيعية له، لا سيما إن استحضرنا السجل العدواني للغرب. يقول هيجل: «إن المنطق الجدلي الداخلي لمجتمع من المجتمعات -أو في المقام الأول هذا المجتمع بالتحديد- سوف يتخطىٰ حدوده بحثًا عن المستهلكين، وبالتالي الوسائل التي يتطلبها من أجل تعزيز عيشه، في أمم أخرىٰ تفتقر إلىٰ [تلك] الوسائل . . .

---

(1) Sloan, T. (2003) Damaged Life: The Crisis of the Modern Psyche, Routledge, p. 8.

(٢) انظر: العولمة الثقافية، جيرار ليكلرك، ترجمة/ جورج كتورة، ٢٠٠٤م، ص٢٤٥.

إن هذه الصلة الممتدة توفر أيضًا الوسائل الضرورية للاستعمار -سواء كان متفرقًا أو منتظمًا- الذي ينزع نحوه المجتمع المتطور»[١].

كذلك اعتقد المنظّر الفرنسي الشهير في مشكلات التقنية جاك إيلول، مُتابِعًا سيمون ويل، أن النظام الصناعي المعقلن الذي كان ينبغي أن يتطور إلىٰ ضرب من الاشتراكية العادلة، قد أدىٰ في الواقع إلىٰ مفاقمة وضع الإنسان العامل. أي أن هناك بنيوية متأصلة في نفس فكرة التطور التقني المستمر[٢]. ويدعونا إيلول إلىٰ التوقف برهة للتأمل في نتائج الهوس بالتمدين والتحديث المستمرين، فيقول:

«يحيا البشر الآن في ظروف أدنىٰ من المستوىٰ الإنساني. تأمل مثلًا في تكدُّس المدن الكبرىٰ، في الأحياء الفقيرة، وفي شح المساحات والهواء والوقت، وفي منظر الشوارع الكئيب، وفي الإضاءات الشاحبة التي تخلط الليل بالنهار. تفكَّر أيضًا في تلك المصانع المجردة من الإنسانية، وحواسنا المفتقرة للإشباع، وغربتنا عن الطبيعة. إن الحياة في بيئة مثل هذه لا معنىٰ لها. تفكر مجددًا في وسائل النقل العامة، حيث يبدو الناس أقل أهمية من الطرود، وفي مشافينا، حيث لا يزيد عن كونه رقمًا من الأرقام. ومع ذلك نسمي هذا تقدُّمًا ... أضف إلىٰ ذلك الضوضاء، ذلك الوحش الذي ينهشنا طوال ساعات الليل بلا كلل»[٣].

---

(1) Hegel, F. (1991) Elements of the Philosophy of Right. Ed. Allen W. Wood. Trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, p. 267, 269.

(2) Ellul, J. (1964) The Technological Society. p. 245.

(٣) المصدر السابق، ص٥. يقول تود سلون، أستاذ علم النفس بكلية لويس آند كلارك، عن هذه الجزئية: «ولقد أشارت دراسات الحشود والضوضاء بالفعل إلىٰ العلل التي تصيب الناس من جرّاء تعرضهم الزائد لكليهما». انظر: Sloan, T. (2003) Damaged Life: The Crisis of the Modern Psyche, Routledge, p. 4

ذكر آدم سميث في كتابه: «ثروة الأمم» أن القوىٰ الإدراكية للمرء يجري تشكيلها تبعًا لطبيعة العمل الذي يُمضي فيه أغلب سنوات عمره. وذكر أن المهن الرتيبة البسيطة المتكررة ما تزال تحط من قوىٰ العقل حتىٰ يصبح التعايش مع البلادة شيئًا طبيعيًا. لم تكن ظاهرة المهن التقنية الرتيبة جزءًا من حياة إنسان ما قبل العصر الصناعي، وأقل منه إنسان ما قبل العصر الزراعي؛ إذ كانت حياة هؤلاء مفعمة بالعفوية والحرية، وإن لم تكن مجردة تمامًا من قدر من الاستقرار والتخطيط طبعًا، كما كانت مليئة بالخيارات والمفاجآت التي تقضي علىٰ الروتين القاتل المصاحب لحياة العديد من البشر منذ الثورة الصناعية. لما سافر المبشّر اليسوعي يوهان جاكوب بيغرت Johann Jakob Baegert إلى كاليفورنيا المكسيك بين عامي ١٧٥٠ و١٧٦٧م ودرس أحوال السكان المحليين، وجد أقوامًا ممتلئين راحة وسعادة وصحة وعفوية. ومما سجّله أنهم «نادرًا ما يمرضون، أقوياء وأشداء في الجملة، وأصح بكثير من آلاف البشر الذين يعيشون يوميًا في وفرة من النعم»[1]. كذلك ذكر بيغرت أن من يسمع بهم قبل أن يشاهدهم سيفترض «أنهم الأتعس والأشقى من بين بني آدم»، لكنه يغلّط هذا الافتراض رأسًا، ويذهب ليقول «أستطيع طمأنة القراء بأنهم أسعد بمراحل من سكان أوروبا المتحضرين». ولأن حياتهم، وعلى العكس من طبيعة حياة الإنسان الحديث، تكاد تخلو من منغصات الحسد والمنافسة ودواعي الخوف من فقد الممتلكات، تراهم، وفقًا لبيغرت، «يتمتعون بمزاج مرح، وينخرطون بين فينة واخرى فيما يجلب البهجة والضحك، معبرين بذلك عن قناعتهم التي هي النهاية المصدر الحقيقي للسعادة». ولا ينسى بيغرت بعد هذه المشاهدات أن يوجه رسالة لبني قومه في أوروبا «المتحضرة» فيقول: «لربما غبط قاطنو أوروبا سكان كاليفورنيا الأصليين على سعادتهم، لكنهم لن يبلغوها أبدًا إلا بالزهد الكامل في متاع الدنيا، قلّ أو كثُر، وبالرضى التام بمشيئة الله في كل صروف الحياة»[2]. أما إنسان الثورة الصناعية

(1) Baegert, J. J. (1979) Observations in Lower California, University of California Press, p. 49-50

(٢) المصدر السابق، ص٤٩.

وما بعدها، فكما وصفه ولسون: «يُجهد نفسه في العمل ويشعر بالتوتر، وما يلبث الأمر أن يصبح [التوتر] عادة يصعب التخلُّص منها» حتى لا يزيلها في نظره «سوى قدح من الشراب أو لفافة يدخنها»[1]. لكن هذه مسكنات فقط، وحالته قد تسوء إلى درجة أنه "ينبغي عليه أن يتعلَّم كيف يسترخي وإلا غدا مجهَدًا وخطيرًا»[2]. يبدو أن آدم سميث، وفي تحليل قيّم يصعب اختصاره، قد وضع يده علىٰ النمط الأساسي لهذه المشكلة حين قال:

«يجري تشكيل أفهام الغالبية العظمىٰ من الناس علىٰ نحو جوهري من خلال وظائفهم الاعتيادية. فالمرء الذي يقضي معظم حياته في تأدية عدد قليل من العمليات البسيطة، والتي ربما كانت نتائجها متماثلة دائمًا أو تكاد تكون متماثلة، لا يحظىٰ بمجال لإعمال فهمه، أو ممارسة اختراعه، في العثور علىٰ حيل لدرء مصاعب لم تقع. ومن ثمة هو يفقد بشكل طبيعي عادة إعمال الفهم تلك، فيصبح في الجملة بليدًا وجاهلًا بالقدر الذي تحتمله الطبيعة البشرية. إن الخدر الذي يصيب عقله لا يحرمه فحسب من خوض محاورات عقلانية، وإنما من تصور أي شعور كريم نبيل رفيق، حتىٰ يُحرم من إصدار أي حكم عادل حول العديد من المهام العادية للحياة الشخصية. كذلك يعجز عن الإدلاء بحكم في أي أمر من الأمور العظيمة التي تهم بلده، ومالم يُبذل جهد خاص لتغييره إلىٰ خلاف ذلك، فإنه سيعجز أيضًا عن الدفاع عن بلده أثناء الحروب. إن التشابه الذي يشخص حياته الجامدة يفسد بشكل طبيعي جرأة عقله، ويورثه كرهًا لروح المغامرة والتقلب والمفاجأة في حياة الجندي. بل إنه ليفسد نشاط بدنه، ويجعله عاجزًا

(١) طفيليات العقل، كولن ولسون، ترجمة/ محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص٧٤.

> عن إعمال قوته بحيوية وجَلَد في أي وظيفة أخرىٰ غير تلك التي نشأ عليها. علىٰ هذا المنوال، يبدو أن حذقه في صنعته الخاصة قد جرىٰ اكتسابه علىٰ حساب فضائله الفكرية، والاجتماعية، والقتالية. ولكن في كل مجتمع متطور متحضر، هذه هي الحال التي تنتهي إليها فئة العاملين الفقراء، والذين هم جمهور الناس، مالم تجهد الحكومة للحيلولة دون وقوع ذلك»[1].

❁ ❁ ❁

في نظر الكثيرين من أنصار الحداثة، أيّ شيء يأتي من الماضي ليس باليًا فحسب وغير ذي أهمية، وإنما معادٍ أيضًا لما يسمىٰ بالتقدم، وحرية الفكر. وقد نشأ هذا الازدراء للماضي من جراء الصراعات البائسة مع الكنيسة، ومن نظرة الأيديولوجيا الداروينية (الخاطئة)[2] إلىٰ الحياة باعتبارها حالة من التطور الدائم نحو الكمال. ولا تفتقر الأخيرة إلىٰ الأساس العلمي العقلي فحسب، وإنما ترسل أيضًا إشارة محملة بنكران الجميل إلىٰ الأجيال السابقة ممن كانوا مسؤولين عن إرساء دعائم الكثير من إنجازاتنا العصرية. دعونا لا ننسىٰ عبارة إسحاق نيوتن التقديرية: «إذا كنت قد تمكنت من الإبصار بناظري إلىٰ أفق أبعد، فإنما أمكنني ذلك بالوقوف علىٰ أكتاف العمالقة».

في الإسلام، العلاقة بين العبادة وشؤون الحياة اليومية علاقة مفيدة ومتكاملة. والحاجات المادية تحافظ علىٰ بقاء الفرد لأداء واجباته الأخلاقية الروحية بينما تملأ العبادة حياة الفرد بالمعنىٰ والقيمة. وقد كان لهذا تأثير قوي علىٰ الطريقة التي قارب بها المسلمون الأوائل الحياة والعلوم. فالعلاقة التكافلية بين الإسلام والأنشطة الدنيوية مكنت المسلمين من بدء حالة قوية من التجريبية

---

(1) Smith, A. (2007) An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations, Harriman House, p. 506.

(٢) تناولت مغالطة «التقدم نحو الكمال» سابقًا في هذا الكتاب.

ارتكزت عليها في وقت لاحق حداثة الأزمنة الأخيرة. وتقديرًا لهذه الحقيقة، كتبت كارين أرمسترونج:

> «حقًا، لقد كان الأكثر عقلانية وتقدمًا من بين الأديان. لقد حرر التوحيد الصارم الذي يتميز به الإسلام الإنسانية من الأساطير، ودعا القرآن المسلمين إلىٰ مراقبة الطبيعة عن كثب، والتفكر فيما يرونه، وإخضاع أعمالهم للرقابة المستمرة. وهكذا، فإنّ الروح التجريبية التي أنجبت الحداثة كانت في الواقع قد نشأت في الإسلام»[١].

والإسلام يأبىٰ الغلو باعتماد مبدأ الوسطية والاعتدال. وإحدىٰ أهم المخاوف الناشئة عن التحديث غير المعتدل هي «معضلة التعقُّد الحضاري»، حيث يولِّد المزيد من التقدم المادي مزيدًا من المشاكل المعقدة بينما تصبح العقول المسؤولة عن توليد تلك المشكلات غير مؤهلة علىٰ نحو متزايد لحلها. حقًا، إن الأمر كما وصفه تينبرك: «طالما اعتبرنا التطور هو الحل لجميع مشكلاتنا حول العيش المشترك فإننا سنميل إلىٰ تجاهل، وربما يؤدي إلىٰ زيادة، أنواع أخرىٰ من المشكلات التي لا يمكن علاجها بالتطور وحده»[٢].

بيد أنّ عدم التأهل الآنف الذكر ليس ناتجًا فحسب عن قيود الإنسان النفسية ولكنه أيضًا نتيجة «عدم التناسب» المتصاعد، كما يلاحظ خوسيه أورتيغا «بين الدقة المعقدة للمشاكل وبين العقول التي يجب أن تقوم بدراستها»[٣]. فعند اختلال هذا التناسب لن تصبح مشكلة الإنسان مع الآخرين فقط، وإنما مع نفسه وجهًا لوجه. ضمن أسباب أخرىٰ، يمكن عزو هذا إلىٰ التبلُّد القيمي الذي

---

(1) Armstrong. K. (2004) Islam: A Short History, Phoenix, p. 132.

(2) Tenbruck, F. (1997) The Dream of a Secular Ecumene: The Meaning and Limits of Policies of Development. In: Featherstone, M. (ed.) Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity: A Theory, Culture and Society special issue, Sage publications, p. 194-195

(3) Ortega, J. (1932) The Revolt of the Masses, New York, p. 90.

يشخّص طبيعة المعرفة العلمية أو التقنية، كما اعتقد بحق عالم الحيوان التجريبي البريطاني لانسلوت هوجبن في كتابه: «التراجع عن العقل»، حين أوضح أن «طبيعة التعليم الذي يتلقاه العالم الطبيعي أو التقني تجعله غير مكترث للعواقب الاجتماعية التني تنجم عن نفس أنشطته»[١]. وعلة هذا واضحة منذ البداية وهي أنه لا العلم ولا التقنية، كما أكد هوارد غاردنر، «يمتلكان نظامًا قيميًا ذاتيًا»[٢].

يجب ألا يصبح التحديث هدفًا في حد ذاته. لاحظ علماء الاجتماع المتأخرون زيادة اعتماد المجتمعات الحديثة علىٰ «عقلية أداتية»، شكل من أشكال التفكير يركز فقط علىٰ «حساب أفضل الطرق للحصول علىٰ شيء ما»، وبالتالي تعزيز سلوك من التنافسية والتملك بين أفراد المجتمع. إنّ المجتمعات التي تعاني من مثل هذا الشكل من المنطق تميل إلىٰ تجاهل القيمة المعنوية والأخلاقية (النهائية) لأفعالها[٣]. وقد لمستُ شخصيًا أنّ العديد من نظريات الإدارة الحديثة قد لعبت دورًا قويًا في تعزيز العقل الأداتي والترويج له علىٰ المستوىٰ المؤسسي. هنا يفارق الإسلام الحداثة مفارقة حاسمة. إنّ التقدم المادي والمساعي نحو الجماليات يحظيان بالتشجيع تمامًا إذا كانت مقاربتهما تتم علىٰ نحو معتدل وباعتبارهما وسيلة إلىٰ هدف أسمىٰ، وهو تشجيع الخير وكسب ثواب الآخرة. «وبالتعبير الإسلامي»، كتب هوستن، «أن يكون المرء عبدًا لله هو أن يتحرر من الأشكال الأخرىٰ من العبودية - أشكال مهينة، مثل العبودية للجشع، أو القلق، أو الشهوة»[٤]. يجب ألا يُسمح للتحديث بإضعاف أخلاقيات المجتمع مهما كان الثمن. وإلا، فإنّ الأمر سينتهي بنا إلىٰ شذوذ مدمر. حذر جون إيلوف بودين في عام ١٩١٥م:

> «ما جدوىٰ صناعتنا العظيمة، بآلاتها المهيبة، إذا
> أصبحنا عبيدًا لأدواتنا، وإذا اختزلنا البشر إلىٰ وجود دنيء

---

(١) مقتبس في: Dewey, J. (1938) Logic: The Theory of Inquiry, p. 489

(2) Gardner, H. (2006) Five Minds for the Future, p. 14

(٣) يُنظر: Outhwaite, W. (2008) Jurgen Habermas. In Key Sociological Thinkers, 2nd Edition, edited by Rob Stones, Palgrave Macmillan, p. 252.

(4) Smith, H. (2001) Islam: A Concise Introduction, p. 40.

وخالٍ من السعادة؟ ما جدوىٰ كل ما لدينا من الثقافة والثروة إذا كنا سنغدو فريسة لدوافعنا وغرائزنا البدائية والأنانية؟»[1]

فلئن كان الغرب قد أغرق العالم بالحلول التقنية وأبدع في ابتكار الأساليب الفنية، حتىٰ بلغ في ذلك شأوًا بعيدًا، فيجب أن نعيد تذكير القراء بالكلمة المنصفة التي أطلقها برتراند رسل قبل عقود، وهي أن «الغرب إن كان له أن يدعي تفوقًا في شيء ما فلن يكون في القيم المعنوية»[2]. فليس العالم اليوم في حاجة إلىٰ المزيد من التقنية والصناعة والإنتاج، فضلًا عن المزيد من الأسلحة الفتاكة المتقدمة، والواقع أننا نعاني من تخمة غير مسبوقة في شحن الكوكب بالمنتجات المادية وأكوام من المتلفات والخردوات والنفايات التقنية، حتىٰ قال عالم المحيطات الشهير جاك إيف كوستو: «من المحتمل أن الفساد الذي ألحقه البشر في القرن العشرين بالأرض أعظم مما مضىٰ في تاريخ البشرية برمته»[3]. عوضًا عما سبق، نحن اليوم في حاجة غير مسبوقة تاريخيًا إلىٰ إحياء عالمنا بالقيم الخيّرة وتوجيهه بالأخلاق النبيلة التي تآكل بعضها منذ أمد بعيد، وفُقد بعضها كليًا في عدد من المجتمعات المدنية الحديثة.

تعمل الحداثة، بإيقاعها السريع وتشبُّعها بخيارات تسلية لا نظير لها في الماضي، علىٰ إيجاد فرص مستمرة للهروب من مواجهة الحقائق الشديدة التي كانت أمام أجدادنا علىٰ الدوام: قصر العمر، حتمية الموت، ضآلة الإنسان أمام أقدار الله، فيشتق الإنسان المعاصر من الحداثة ما أحب أن أسميه «شعورًا بالوهم المُسلّي» وهو لا يشعر. لهذا السبب لا يرىٰ مراد هوفمان أن نتوقف عند التنديد بأعراض الحداثة فحسب، وإنما يجب علىٰ مصنعها الأول (الغرب) أن يستأصل أسبابها ليرىٰ النور مجددًا:

---

(1) Boodin, J. (1915) The Function of Religion. The Biblical World, Vol. 46, No. 2, (Aug.), p. 73.

(٢) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٢٣.

(3) Cousteau, J. (1999) Consumer Society Is the Enemy, New Perspectives Quarterly, Special Issue, p. 36.

«ينبغي لأي عملية تنشد التعافي أن تبدأ من نقد جذري للعقلانية، هذا الدين البديل للعصر الحديث. لا أمل للإنسان الغربي إلا إذا نجح في التحرر من أوهامه عن الحداثة. فقط عندئذ يمكن وضع حد للتسميم الذاتي الذي امتازت به عقلانية الغرب. فقط عندئذ يمكن للمجتمعات الغربية أن تعيد تأسيس روابطها المتسامية، لتعيد مجددًا ماهو إلهي ومقدس إلىٰ مجال رؤيتها»[١].

❀ ❀ ❀

في الغرب بصفة خاصة، هناك رأي خاطئ بأنّه حيثما توجد شريعة إسلامية مطبقة فثمة استبداد ديني[٢]. ويمكن تصحيح هذا المفهوم الخاطئ علىٰ الأقل من خلال فهم دور الحاكم في الدولة الإسلامية. يوضح لنا تشارلز إيتون هذه النقطة فيقول:

«إنّ وظيفة الحاكم (أو «الحكومة» بهذا الاعتبار) داخل هذا النظام محدودة جدًا. فالمجتمع الإسلامي مجتمع ألوهي[٣] وليس مجتمعًا ثيوقراطيًا يحكمه رجال الدين. فلو كان من النوع الأخير، كانت ستوجد حاجة إلىٰ حاكم شبه إلهي، ممثل عن الإله في الأرض ومترجم لإرادته؛ ولكن، في سياق المجتمع الألوهي المتمحور حول الإله، يحتل الحاكم دورًا هامشيًا بدلًا من دور مركزي»[٤].

---

(1) Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise, p. 186.

(٢) كثيرًا ما تخلط وسائل الإعلام الغربية والأوساط الأكاديمية بين فكرتين مختلفتين: الإسلام باعتباره «نمطًا أو نوعًا مثاليًا» ideal type، إن أردنا الاستئناس باصطلاح ماكس فيبر، والإسلام الاصطناعي الناجم عن تلبُّس الممارسة بالثقافة المحلية والمصالح العرقية.

(٣) في النظام الإلهي: الله هو المركز للأفكار والمصالح والرغبات.

(4) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man, p. 164.

لذا من أهم خصائص التشريع الإسلامي، كما أوضح المفكر القانوني العربي عبد الرزاق السنهوري في سياق تحليله للهيكل الاجتماعي والسياسي في الإسلام، أن «الخليفة لا يستطيع أن يكون حاكمًا مطلقًا»[١]. ويُقرّ إرنست غيلنر في سياق أوسع بأن:

> «من بين الميزات اللافتة والمهمة للإسلام الغياب النظري للإكليروس. فلا يوجد وضع مقدس مميز يفصل بين الواعظ أو زعيم الطقوس من العامة. ومثل هذا الشخص يُتوقع بشكل طبيعي أن يكون أكثر كفاءة، قبل كل شيء في العلم، لكنه ليس كائنًا اجتماعيًا من نوع مختلف. ومن الناحية الرسمية، فلا يوجد تنظيم إكليروسي. فالعقيدة الإسلامية تتسم بالمساواة من هذا الجانب. والمؤمنون علىٰ مسافة واحدة من الله»[٢].

ولتقدير هذه الميزة في الإسلام، قارن مثلًا بحالة متطرفة من نظام الطبقات في المجتمع الهندي:

> «صفاء الطبقات العليا يتعارض مع عدم نقاء الطبقات السفلىٰ: المنبوذ، يعتبر غير نقي، لا يمكنه مثلًا تناول وجبة إلا برفقة من هو مثله منبوذ؛ ذلك أنه لا يستطيع لمس طعام موجه لعضو من طبقة عليا»[٣].

❁ ❁ ❁

كيف ينظر الإسلام للسياسة؟ وما موقع الديمقراطية في هذه العلاقة إن وجدت؟ بدايةً، وجوابًا عن الأول، لا يمكن لأي شخص ملم بطبيعة الإسلام إلا أن يتفق مع فوكوياما في أنه «لا يوجد مثال أوضح علىٰ أهمية الأفكار للسياسة

---

(١) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ٢٠٠٨م، منشورات الحلبي الحقوقية، ص٦١.

(2) Gellner, E. (1992) Postmodernism, Reason and Religion, Routledge, p. 8

(٣) الدروس الأولىٰ في علم الاجتماع، فيليب ريتور، منشورات ضفاف والاختلاف، ص١٠٨.

من ظهور دولة عربية بقيادة النبي محمد»[١]. وأما الديمقراطية فإن الإسلام، كشأن الحداثة، ليس معاديًا للديمقراطية ظاهرًا وباطنًا، وحين نقول ذلك فنحن نوحي مجددًا باستثناء ضمني يحتاج إلىٰ إبراز. يؤسس الإسلام للحرية ولكن ليس لحرية مطلقة: الحرية وليس الفجور والإباحية والغوغائية، والمساواة ولكن ليس الإلغاء التام للاختلافات. ماذا يعني هذا؟ علىٰ الرغم من أنّ الإسلام يشجع أي مُثُلٍ إيجابية، سواءٌ بشرت بها الديمقراطية أو احتوىٰ عليها أيّ نظامٍ آخر، فإنه يضع حدودًا لطغيان هذه المُثُل وفقًا لمبدأ «الاعتدال» الذي ناقشناه سابقًا. وفي ظل الشريعة الإسلامية، لا يكمن الحل لمشكلة الحكم الاستبدادي الصارم في منح الشعب حرية غير محدودة[٢]. إنّ الحل للإقطاعية الشيوعية لا يكون بمنح الشعب رأسمالية مفسدة؛ إنّ الحل للرهبنة القاسية لا يكون بفتح أبواب الحرية علىٰ مصاريعها لزواج المثليين، والانغماس في البهيمية، ولعب القمار، ومعاقرة الخمور، تمامًا كما أنذرَتْ جيرترود هملفارب، أستاذة التاريخ من جامعة مدينة نيويورك، حين كتبت:

«نحن نكتشف الآن أن الحرية المطلقة تميل إلىٰ إفساد مطلق، إن الحرية المنفكة عن التقاليد والعرف، والأخلاق والدين، الحرية التي تجعل الفرد المصدر الأوحد للقيم والحاكم عليها، وتجعله في مناكفة مع المجتمع والدولة، هي خطر محدق بالحرية نفسها»[٣].

---

(١) مقابلة أجرتها مجلة نيوزويك، انظر: Newsweek Magazine, April 18, .2011 p.45-46

(٢) علينا أن نعترف أنه لا يوجد اتفاق مجمع عليه بين علماء الاجتماع ومنظري السياسة حول الحكم الأخلاقي للاستبداد authoritarianism، في كل من تجلياته الصريحة أو الضمنية. ويُلاحظ هذا بسهولة في اختلافهم العريض حول مكونات الديمقراطية وما يميزها، وحول ما إذا كان ينبغي ترك الليبرالية تعمل عملها دون رقابة.

(3) Richardson, H. (1994) Building Blocks of Our American Culture. In Eberly, D. (Edit) Building a Community of Citizens: Civil Society in the 21st Century. University Press of America, p. 19.

وعند التأمل، فإن ما سبق من مشكلات لم تكن حين وقعت حلولًا مدروسة منذ البداية. لقد كانت بالأحرىٰ آثارًا متعاقبة لسلسلة من ردود الفعل المتطرفة عبر التاريخ الغربي، نجم عنها في النهاية توجهات أيدولوجية ألقت نظرة دونية احتقارية علىٰ أي شيءٍ قادمٍ من الماضي. قبل المؤرخة هملفارب بنحو قرن من الزمان، شخَّص المؤرخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري السلاوي (١٨٣٥-١٨٩٧م) ببصيرة، ومنذ وقت مبكر جدًا، طبيعة الحرية التي كانت تخشاها هملفارب، حتىٰ يمكن اعتبار تحليله الآتي حاشية مفصلة علىٰ تحذيرها السابق. في هذا كتب السلاوي:

> «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج[1] في هذه السنين هي من وضع الزنادقة[2] قطعًا، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسًا. أما إسقاطها لحقوق الله فإن الله تعالىٰ أوجب علىٰ تارك الصلاة والصوم وعلىٰ شارب الخمر وعلىٰ الزاني طائعًا[3] حدودًا معلومة، والحرية تقتضي إسقاط ذلك كما لا يخفىٰ؛ وأما إسقاطها لحقوق الوالدين فلأنهم خذلهم الله يقولون إن الولد الحَدَث[4] إذا وصل إلىٰ حد البلوغ، والبنت البكر إذا بلغت سن العشرين مثلًا، يفعلان

(١) أي الغرب باصطلاحنا اليوم.

(٢) لفظ معرّب عن الفارسية ويطلق علىٰ غير المؤمن بالآخرة، أو علىٰ منكر الربوبية (الملحد)، أو علىٰ المنافق تجاه دين ما، أو الكافر بدين قومه، أو علىٰ من جمع هذه الأوصاف. ولذلك ما ذكره المؤرخ السلاوي صحيح، فمنذ الثورة الفرنسية لم يخرج أغلب المنظرين للحرية بمفهومها اللاديني عن أي من هؤلاء. انظر في معنىٰ «زنديق»، كتاب: في التعريب والمعرَّب، عبد الله بن برّي بن عبد الجبار المقدسي الأصل المصري، تحقيق/ إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص٩٨-٩٩. وكتاب: المطلع علىٰ ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح البعلي، تحقيق/ محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ص٤٦٢.

(٣) أي باختياره.

(٤) أي صغير السن.

بأنفسهما ما شاءا، ولا كلام للوالدين، فضلًا عن الأقارب، فضلًا عن الحاكم، ونحن نعلم أن الأب يُسخطه ما يرىٰ من ولده أو بنته من الأمور التي تهتك المروءة وتزري بالعرض، سيما إذا كان من ذوي البيوتات[1]؛ فارتكاب ذلك علىٰ عينه مع منعه من الكلام فيه موجب للعقوق، ومسقط لحقه من البرور[2]. وأما إسقاطها لحقوق الإنسانية، فإن الله تعالىٰ لما خلق الإنسان كرمه وشرفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل، ويبعثه علىٰ الاتصاف بالفضائل، وبذلك تميز عما عداه من الحيوان، وضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاة هذه الأمور، بل يبيح للإنسان أن يتعاطىٰ ما ينفر عنه الطبع، وتأباه الغريزة الإنسانية من التظاهر بالفحش والزنىٰ وغير ذلك إن شاء لأنه مالك أمر نفسه، فلا يلزم أن يتقيد بقيد، ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسلة[3] إلا في شيء واحد، هو إعطاء الحق لإنسان آخر مثله، فلا يجوز له أن يظلمه، وما عدا ذلك فلا سبيل لأحد علىٰ إلزامه إياه، وهذا واضح البطلان لأن الله تعالىٰ حكيم وما ميز الإنسان بالعقل إلا ليُحَمِّله هذه التكاليف الشرعية من معرفة خالقه وبارئه والخضوع له لتكون له بها المنزلة عند الله في العقبىٰ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأحزاب: ٧٢]»[4].

---

(١) أي من ذوي الشرف والدين والمروءة.

(٢) أي حقه في بر الوالدين.

(٣) تشخيص السلاوي صحيح ودقيق، فقد توسع الإنسان الغربي في أنواع الفواحش حتىٰ وصل إلىٰ وضع الاعتبارات القانونية للزواج المثلي ومعاشرة الحيوانات.

(٤) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصىٰ، أحمد بن خالد الناصري السلاوي، تحقيق/ جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٩٧م، ج٣، ص١١٤.

ولاختتام نقاشنا حول هذا الموضوع، دعونا نوجز موقف الإسلام من الديمقراطية، أولًا من خلال التدليل علىٰ مواطن اختلافهما، ثم علىٰ مواطن التقائهما ثانيًا. إنّ الفارق الأهم بين الإسلام والديمقراطية الغربية هو احتلالهما لإطارين مرجعيين غير متوافقين. فمصدر الحقيقة في الإسلام هو الله، الخالق والمشرع المطلق والنهائي. والحقيقة حول الحرية والمساواة، وتقرير الخير من الشر ليس مستقرها في أيدي الناس وإنما مردها إلىٰ الله الحكيم العليم. ولكن، في الديمقراطية العلمانية، الإنسان هو المشرع النهائي والحقيقة التشريعية مستقرة بأيدي الناس. يقول فريد سبير في رصده العام لمسار التاريخ إلىٰ ظهور الدولة الحديثة: «حالما بدأت الانتخابات في تشريع قانون الدولة، انتفت الحاجة إلىٰ دين الدولة للقيام بذلك»[١]. أما في الإسلام فلا يمكن القبول بذلك مع وجود القرآن وبيان النبي ﷺ بصفتهما المصدرين الرئيسيين للتشريع. أما في ظل الديمقراطية، من الناحية الأخرىٰ، فالسيادة تُسلم إلىٰ الناس، وهم يصوغون دساتيرهم، وبالتالي، فكل شيء ممكن طالما كان مُرضيًا لذوق الأغلبية. ففي الديمقراطية، كما تشير لورين سامونز:

> «أيًا ما كانت الخيارات التي تبدو أكثر حرية، فسوف تبدو كذلك هي الأقرب إلىٰ إنتاج السعادة، وبالتالي سوف تمارس قوة جذب كبيرة علىٰ عقول وقلوب الأفراد، مع القليل من النظر في آثارها علىٰ الآخرين داخل المجتمع أو علىٰ شخصية أو روح القائم بالاختيار نفسه. وبالتالي، فالأمراض الاجتماعية مثل الطلاق وهجر الأسرة والإجهاض، التي يمكن تصويرها باعتبارها خيارات معبرة عن حرية الفرد، لا تحظىٰ بالتسامح والتقبل فقط وإنما يتم في الحقيقة أحيانًا تشجيعها، حتىٰ ولو بأساليب دقيقة وخفية»[٢].

---

(1) Spier, F. (2010) Big History and the Future of Humanity. Wiley-Blackwell, p. 176.

(2) Samons, L. (2004) What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship, University of California Press, London, (edit.), p. 182.

إن حديث سامونز السابق يعيد إلىٰ الأذهان ملاحظة جون ستيوارت ميل قبل أكثر من قرنين حول ما أسماه «استبداد الأغلبية». «مثل أي استبداد آخر»، يقول ميل «كان استبداد الأغلبية، وما زال، معتَنقًا برهبة، وعلىٰ نحو مبتذل، وتدبيره يجري في المقام الأول من خلال تصرفات السلطات العمومية»[١]. كيف يجري تدبير استبداد الأغلبية من خلال السلطات العمومية؟ يوضح ألكسيس دو توكفيل كيف يجري ذلك:

> «حين يحل الظلم بإنسان أو طائفة في الولايات المتحدة، فإلىٰ من يرجعون؟ إلىٰ الرأي العام؟ هذا ما يشكل الأغلبية. إلىٰ الهيئة التشريعية؟ إنها مُمثِّلة عن الأغلبية وتطيعها بشكل أعمىٰ. إلىٰ القوة التنفيذية؟ إنها معينة من قبل الأغلبية . . . إلىٰ الشرطة؟ إنها ليست سوىٰ الأغلبية مدججة بالسلاح. إلىٰ هيئة المحلّفين؟ إنها أيضًا الأغلبية»[٢].

ومن الولايات المتحدة الأمريكية، ينقل نوفاك عن الأستاذين الأكاديميين جلين وستاك إشارتهما إلىٰ مصير الدين حين يكون تحت رحمة أغلبية علمانية، وكيف ينتهي هذا إلىٰ تمييز متحيز ضد المتدينين تحت غطاء الحرية:

> «إن الديموقراطية الأمريكية، ومن خلال تفضيلها الدستوري للعلمانية، تعطي الكاثوليك في الحياة العامة وازعًا قويًا للتخلي عن معتقداتهم الأخلاقية أو جعلها نسبية أو الصمت حيال ما يرتكب تجاهها، وذلك بقدر ما تصطدم هذه الأخلاقيات مع العلمانية. سيلزم الكاثوليك

(1) Mill, J. S. (2003) On liberty. Edited by David Bromwich and George Kateb, Yale Universilv Press, p. 76

(٢) انظر: Habermas, J. (1993) The Structural Transformation of the Public Sphere, MIT Press, p. 134.

أن يتصرفوا مثل العلمانيين وليس بالضرورة أن يكونوا منهم. وهذا يجعل من أمر كون الكاثوليك ديموقراطيين الآن أمرًا غير آمن من الناحية الروحانية والسياسية»(١).

في ختام هذا الجزء، أقتبس من ويليام زارتمان، والذي يستشهد بقيمة «المناقشة المفتوحة» للتأكيد علىٰ وجه مهم من أوجه الافتراق بين الإسلام والديمقراطية. يقول زارتمان:

«يجب تذكر أنّ موقفي الديمقراطية والإسلام السياسي من مسألة المناقشة المفتوحة متشابهان، لكنهما مختلفان من ناحية هامة. فكلا الموقفين يريان أنّ الحقيقة سوف تسود في مناقشة مفتوحة، ولكن الديمقراطيين يناصرون المناقشة في حين إنّ الإسلاميين يناصرون الحقيقة»(٢).

والنقاش المفتوح الذي يناصره الديمقراطيون يتضمن في التقليد الديمقراطي حرية التعبير، مما يعني نهاية مفتوحة لحرية التعبير، أو لنقل -على الأقل- نهاية غير منضبطة، وبالتالي غير مسؤولة إلى حد بعيد، لحرية التعبير. هنا يفارق الإسلام، بمناصرته للحقيقة، الديمقراطية في جانب مهم. فبينما يهتم الغرب بـ «حرية التعبير»، يهتم الإسلام بـ «مسؤولية التعبير»، وبينهما فرق كبير في الممارسة والنتائج. وهذا لا يعني بالتأكيد إطلاق القول بأن الإسلام يحارب حرية التعبير وإنما التشديد على إدراك الفرد لتبعات وعواقب تعبيره،كي لا يقع العبث

---

(1) Novak, M. (2000) Democracy Unsafe, Compared to What? The Totalitarian Impulse of Contemporary Liberals. The Review of Politics, Vol. 62, No. 1, Christianity and Politics: Millennial Issue II. (Winter) p. 31.

(2) Zartman, W. (1992) Democracy and Islam: The Cultural Dialectic. In Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 524, Political Islam, (Nov.), p. 189.
من المهم التنبه إلىٰ أن «الإسلاميين» في خطاب زارتمان هم المسلمون المؤمنون بسيادة حكم الإسلام، وليس حزبًا سياسيًا أو دينيًا ضيقًا.

بالحقيقة لصالح حرية التعبير[١]. إن هذا الإشكال عائد في جزء كبير منه، إن شئنا الإمعان في التأصيل، إلى التآخي الكبير بين الديمقراطية والمذهب الإنساني. فبينما يسعى المذهب الإنساني، على الأقل في صورته النموذجية، لمنح الإنسان قيمة بالنظر لسؤالاته الراهنة المؤقتة هنا والآن، فإن الإسلام، فوق تشخيصه المتفرد للحالة الإنسانية، يمنح القيمة بالنظر لسؤالات الإنسان الراهنة وغير الراهنة، في ماضي وحاضر ومستقبل النوع البشري، فيغطي تلك المساحات المترامية من الخبرة التي إن لم تستنفدها الأجوبة اللائقة بها فإن شقاء الإنسان لن يتوقف أبدًا، وسيؤول المذهب الإنساني بإعراضه المتعمد أو غير المتعمد عن الاعتراف بتلك المساحات إلى أن يكون مذهبًا لا إنسانيًا في الجوهر وإن كان بدا خلاف ذلك في المظهر؛

إن المناصرة للحقيقة المذكورة آنفًا تُستمد في النهاية من المفهوم الشامل للحكم في الإسلام. فالإسلام كما لاحظ سانتلّانا «حكم الله بلا واسطة، وقانون الإله، المطّلع على خلقه». ويضيف موضحًا:

> «مبدأ الوحدة الذي يسمونه في مجتمعات أخرىٰ ائتلاف الناس تحت سلطة القانون civitas، أو المدينة الجامعة polis، أو الدولة، مجسَّد في الإسلام بواسطة الله. الله اسم للقوة الأعظم التي تدبر أمر المصلحة العامة. وعليه فإن الخزانة العمومية هي «خزانة الله»، والجيش هو «جيش الله»، وحتىٰ العمّال العموميين هم «موظفو الله» »[٢].

---

(١) انظر: Dahl, R. (1998) On Democracy, Yale University Press، ص٨٥، حيث يُجادل المنظر السياسي المعروف روبرت دال عن الحكمة السائدة في التقليد الديمقراطي والقاضية بتقديم الحرية علىٰ المسؤولية.

(2) Santillana, D. (1952) Law and Society, In Arnold, T. and Guillaume, A. (Eds.) The Legacy of Islam, Oxford University Press, p. 286-287.

والآن، لنر أين يلتقي الإسلام والديمقراطية. أولًا، دعونا نوضح الهدف الأساسي للديمقراطية ونتجاوز التعامل المفرد مع المصطلحات السياسية والذي يكون غالبًا مضللًا عند مناقشته بشكل معزول وخارج عن السياق. عندما نتأمل تطوراتها التاريخية، ندرك أن الهدف الأساسي للديمقراطية هو السعي لـ «منع إساءة استخدام السلطة من خلال سيطرة منهجية علىٰ الحكومة وتوازن للقوىٰ»[1]. وفي الحقيقة، يشكل هذا الهدف بالذات مصدر اهتمام إسلامي رئيسي[2]. ففي المجتمع الإسلامي، يحق لجميع الناس المشاركة البناءة في تعيين الكيان الحاكم وإصلاحه. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يوظف الإسلام أدوات شديدة الديمقراطية -إن صح التعبير- مثل الشورىٰ، والمجادلة بالتي هي أحسن، والبيعة، والإجماع، والاجتهاد، والنصيحة، والحقوق، والمسؤولية، والمحاسبة، والعدالة. لقد كانت بيعة الخلفاء الراشدين بعيدة عن «النظام الوراثي، إذ حصل في انتخابهم جميعًا ترشح ومشاورة وقبول أكثر الزعماء المسلمين ثم موافقة سائر الأمة»[3]، وأيضًا لم يكن «هناك إكراه أو ضغط أو استعمال السلاح في تعينهم، إنما جرىٰ الانتخاب باتفاق وتأييد الأكثرية»[4]. وفي الرد علىٰ الاعتراض بأنه لم يسلم من ممتنعين ومعارضين، يقول الرفاعي: «وإذا وجد معارضون ومخالفون ومستنكفون فهو أمر طبيعي إذ نلاحظ في عصرنا هذا مثل ذلك أو أشد منه لما يجري انتخاب رؤساء الجمهوريات»[5].

يحدد الإسلام القيم الأساسية والمبادئ السياسية الكبرىٰ، ولكنه يطالب بأن تكون وسائل تحقيقها مشروعة، أو بالتعبير الإسلامي: «لا ضرر ولا ضرار»، مما يحول دون وقوع الأذىٰ المتبادل أو تقليله. رئيس، رئيس الوزراء، حاكم، ملك،

---

(1) Hofmann, M. (2001) Religion on the Rise, p. 92

(٢) المصدر السابق.

(٣) الإسلام في حضارته ونظمه، أنور الرفاعي، دار الفكر المعاصر، ١٩٨٣م، ص٨٥.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

خليفة، سلطان، إمبراطور إلخ، كل هذه مجرد ألقاب، وما يهم حقًا هو ما ثمراتها عمليًا وما إذا كان المسؤول علىٰ استعداد لتفعيل العدالة السياسية والرفاه الاجتماعي، والتمكين لبيئة تعددية صحية عادلة تحت مظلة الشريعة الإسلامية[١].

بهذا الاعتبار يمكننا الاتفاق جزئيًا مع مؤلف: «الدولة في الألفية الثالث» حين قال: «ليس حجم الدولة هو ما يهم، ولا ما إذا كانت تتبع حكمًا ملكيًا أو حكم النخبة، أو الديمقراطية، وإنما ما إن كانت الدولة تخدم الناس أم لا»[٢]. وخدمة الناس وتحقيق مصالحهم مقصد أساسي من مقاصد الحكم في الإسلام[٣]، وفي هذا المعنىٰ نقل شمس الدين البعلي عن الإمام عز الدين بن عبد السلام قوله:

> «وإنما تُنصَب الولاة للقيام بجلب مصالح المُولَىٰ عليه، ودرء المفاسد عنه، بدليل قول موسىٰ لأخيه هارون ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾»[٤].

ولذلك لا نختلف بهذا الاعتبار كثيرًا مع صموئيل بوفندروف، السياسي والفيلسوف والمؤرخ الألماني، في أن:

> «خير الشعوب هو القانون الأسمىٰ، وهو القاعدة العامة التي ينبغي أن يضعها الحكام بالضرورة نصب أعينهم لأن السلطة العليا لم تخول إليهم إلا لكي

---

(١) لم تكن ملاحظة ريجونلد بوزورث سميث بعيدة عن الصواب حين قال: «ولذلك ليس من الصحيح تمامًا، كما هو مفترض في العادة، أن الإسلام متوافق مع صورة ضيقة واحدة من صور الحكومة أو المجتمع فقط».

انظر: Smith, R. B. (1874) Mohammedanism and Mohammed. Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain, February and March 1874. London, Smith, Elder, & Co., p. 229.

(2) Hans-Adam II (2010) The State in the Third Millennium. van Eck Publishers, p. 16.

(٣) خلافًا لـ «الأنظمة الاستبدادية»، والتي كما قال ف. فولغين، «لا تقوم علىٰ أساس الطبيعة، أو التجربة والخبرة، أو البحث عن السعادة، بل علىٰ أساس الشهوات والأهواء، ولمصلحة الحكام الشخصية». انظر: فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنريت عبودي، ٢٠٠٦م، ص١٥٢.

(٤) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد البعلي، تحقيق/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ص٨٧.

يستخدموها من أجل توفير المصلحة العامة ويحافظوا عليها، تلك المصلحة التي هي الهدف الطبيعي لإقامة المجتمعات المدنية»[١].

لننظر في سيرة الخيلفتين (الحاكمين) أبي بكر وعمر، بصفتهما، كما يرىٰ المفكر الإنجليزي هربرت ويلز، «سادة الأعلام في تاريخ الإسلام»[٢]. كيف كانت سيرة «سادة الأعلام في تاريخ الإسلام» في مسألة الحكم؟ لما انتُخب أبو بكر، أول خليفة في الإسلام، خاطب رعاياه قائلًا: «إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني». ولما خلف عمر بن الخطاب أبا بكر الصديق، سأل الناس قائلًا: «من رأىٰ منكم فيَّ اعوجاجًا فليقومه»، فقام رجل من الحاضرين وقال له: «والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا»، في إشارة إلىٰ جديتهم في إصلاح الحاكم. فأجاب عمر: «الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه!»[٣]. لهذا السبب أكد المفكر القانوني العربي عبد الرزاق السنهوري علىٰ ضرورة دراسة نمط «الحكومة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين . . . بكل دقة، لأنه يقدم لنا السوابق التاريخية التي تعتبر وحدها حجة في فقه الخلافة الصحيحة»، وأنه إذا «كان البريطانيون يعتبرون «الماجنا كارتا» الميثاق الأساسي لحرياتهم، والفرنسيون يعتبرون «إعلان حقوق الإنسان» ميثاقهم، فإن المسلمين يعتبرون حكومة الخلفاء الراشدين الوثيقة الأساسية لحرياتهم السياسية»، لأنها، علىٰ حد وصفه «ميثاق عملي، وليست مجرد بيان قولي»[٤]. إن الحكومة الإسلامية، كما جسّد أنموذجها الأول أبو بكر الصديق، لا تزيد القوي قوةً

---

(١) حقوق الإنسان: دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، ترجمة/ محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي (بتصرف يسير)، دار توبقال، ٢٠٠٨م، ص١٢.

(2) Wells, H. G. (1921) The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind, Macmillan, p. 588

(٣) انظر .Zaidan, A. (1983) Individual and the State, IIF, p. 46

يُذكَر الخليفة عمر أيضًا بعبارة التأنيب الشهيرة: «متىٰ استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟».

(٤) انظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ٢٠٠٨م، منشورات الحلبي الحقوقية، ص٢٨٥.

والثري ثراءً والضعيف ضعفًا والفقير فقرًا؛ إنها لا تبيع «أوهام الثروة للفقير، وأوهام الحرية للمضطهد، وأوهام القوة للضعيف، وأحلام الانتصار للمهزوم»، كما قال إدواردو غاليانو ذات مرة[1]، وإنما، بكلمات الخليفة أبي بكر، الأقوىٰ أمامها ضعيف حتىٰ يؤخذ الحقّ منه، والأضعف عندها قوي حتىٰ يؤخذ الحقّ له[2]، فالحق، والحق فقط، هو القيمة التي يجب أن تهيمن قبل أي قيمة أخرىٰ.

(١) انظر: غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية، نعوم تشومسكي، ترجمة/ عدي الزعبي ومؤيد النشار، دار ممدوح عدوان، ص١٥٣.
(٢) تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ٢٠٠٤م، ص٥٨.

تعريف مختصر جدًا بالنبي الخاتم ﷺ

«لقد كان تأثير محمد تأثيرًا ثوريًا في كل جانب لمسه من جوانب الحياة».

(فيليبي فيرنانديز-أرميستو)[١]

في البدء، سنتوقف لبرهة عند حقيقة يتجاوزها البعض دون تأمل، وهي الملاحظة التي عبر عنها الباحث الروماني البارز في تاريخ الأساطير والأديان مِرتشا إلياذِه، بقوله: «من بين جميع مؤسسي الأديان العالمية[٢]، محمد هو الوحيد الذي نمتلك له سيرة ذاتية مفصلة»[٣]. في هذا مدعاة للتساؤل. دعونا نطرح تعصبنا جانبًا ونسأل: لماذا محمد ﷺ فقط؟ لم تعد أجوبة من قبيل: لأنها سيرة مزورة أو لأنه آخر المؤسسين الكبار، أجوبة معقولة أو مقبولة علىٰ الإطلاق. فلئن كان التزوير قادرًا علىٰ نسج مروية بهذه الجسامة، وبهذا التفصيل والتجانس اللذين لا نظير لهما في موضوعهما، فإنه يجب أن نتوقف عن تصديق التاريخ فورًا؛ ولئن كان التأخر الزمني كافيًا للإقناع، فيجب أن نعجب من العوز الكبير في سير العديد من العظماء بعده بقرون. إن الجواب الوحيد الذي لا يمكن قبول غيره هو شهادة مِرتشا إلياذِه الصحيحة بأنه «لا تاريخ الأديان ولا التاريخ العالمي يعرفان مشروعًا يضاهي المشروع الذي أقدم عليه محمد»[٤].

﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤]

---

(1) Ferncindez-Armesto, F. (2001) Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature. The Free Press, New York, p. 330.

(٢) لا يخفىٰ أن الإسلام لا يقدم الأنبياء باعتبارهم مؤسسين وإنما بصفتهم مبلّغين عن الله، ناهيك عن أن أصل الدين الذي بلّغوه واحد.

(3) Eliade, M. (1988) A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms. The University Of Chicago Press, Vol. 3, p. 62..

(4) Eliade, M. (1988) A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms. The University Of Chicago Press, Vol. 3, p. 77

لا تقبل نبوة محمد ﷺ في نظر المسلمين أدنىٰ شك. إذ يعتقدون اعتقادًا راسخًا أنه رسول الله، وأنه به تم تتويج الرسالات الإلهية السابقة وتكميلها، مشكلًا بذلك الرسالة الخاتمة والعالمية للبشرية(١). وإذا ما دققنا بإمعان في طبيعة الظروف التي صاحبت بعثته ونشأت عن رسالته، فإن لاعتقاد المسلمين ما يسوغه. «جموع متزايدة من الخليقة تؤمن بالكلمة [القرآن] التي جاء بها محمد أكثر من إيمانها بأي كلمة أخرىٰ علىٰ الإطلاق»، يقول كارلايل، متسائلًا باستنكار: «هل يحق لنا أن نفترض أن هذا ليس إلا قطعة بائسة من الشعوذة الروحية؟ هذا الذي عاش ومات من أجله الأعداد المتكاثرة من خلق الله؟ بالنسبة لي لا أستطيع أبدًا أن افترض شيئًا كهذا»(٢).

لكن، علىٰ الرغم من الكتابات العلمية والأدبية الغزيرة عن حياة محمد ﷺ، إلا أنّ الواقع يشهد بحقيقة أنّه علىٰ الأرجح أكثر شخصية يُساء فهمها في التاريخ. وحالات إساءة الفهم تكون في بعض الأحيان مجحفة لدرجة أن المرء يكون في حيرة بشأن ما إذا كانت هذه الحالات نتيجة جهل محض، أم عداوة شرسة، أم مزيج من كليهما معًا. ونحن نشاطر ويليام مونتغمري هذا الاستنتاج الذي كتب فيه:

> «إنّ الافتراض بأنّ محمدًا دجال يثير من المشكلات أكثر مما يحل. وعلاوة علىٰ ذلك، فإنه ليس ثمة شخصية عظيمة في التاريخ في الغرب تعاني من مثل إساءة التقدير التي يتعرض لها محمد»(٣).

ولأجل إعطاء القارئ فكرة عن الإشكال، أستشهد بكلام ج. و. ديفيس الذي يمثل مفهومه لنبوة محمد ﷺ مفهوم العديد من العلماء الغربيين في القرنين

---

(1) Badawi, J. (1990) Muhammad's Prophethood: An Analytical View, World Assembly of Muslim Youth, KSA, p. 1.

(2) Carlyle, T. (undated) On Heroes and Hero Worship and the Heroic History. Hard Press, p. 26

(3) Watt, W. (1953) Mohammad at Mecca, Oxford, p. 52.

الثامن عشر والتاسع عشر. فبعد استطلاع قصير -ومبتور قطعًا- لحياة النبي ورسالته، يسارع ديفيس لتقديم خير مثالٍ علىٰ التضليل التاريخي:

«لقد أدت الحالة المرضية لأعصاب محمد، التي أظهرها مرض السقوط، وسوء الهضم، إلخ، أدت إلىٰ الهلوسات العقلية، التي زادت من شدتها أيام الصوم، والعزلة، والمشاهدة طوال الليل والتأمل، وأدىٰ كل ذلك إلىٰ رؤىٰ، سمع فيها أصواتًا ورأىٰ أرواحًا، وبسبب أنه كان يعتقد اعتقادًا تامًا في وجود موضوعات هذه الهلوسات، فقد كانت حالة واضحة من الجنون الديني. وعلىٰ الرغم من أي شكوك، فقد كان أمرًا مستقرًا في ذهنه علىٰ الدوام أنه كان نبي الله»[١].

لو كانت هذه هي حقيقة محمد ﷺ، لاحتوت رسالته علىٰ كل ما يخطر ببالك من الأخطاء السافرة والمفارقات العجيبة، إذ ما الذي ينبغي أن نتوقعه من رجل مريض تعتريه هلوسة دائمة ويعاني سوء هضم مستمر؟ وكما يعبر الدكتور جمال بدوي:

«إنه لا يعقل أن نقول إنّ القرآن، الذي تسبب في ثورة روحية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية بعيدة المدىٰ غيرت مجرىٰ التاريخ، كان نتاجًا لنوبات من الصرع التشنجي! ولا يعقل كذلك القول بأنّ هذا الكتاب كان منتجًا لأمي بسيط من ساكني الصحراء»[٢].

لنقارن مزاعم ج. و. ديفيس العارية عن الصحة بوجهة نظر لامارتين (١٧٩٠-١٨٦٩م)، الأديب والسياسي الفرنسي البارز، والذي لا يحظىٰ إعجابه

---

(1) G. W. Davis (1890) Islam and the Kuran. The Old and New Testament Student, Vol. 10, No. 6, (Jun), p. 341.

(2) Badawi, J. (1990) Muhammad's Prophethood: An Analytical View, World Assembly of Muslim Youth, KSA, p. 1.

بالنبي ﷺ بدعم الواقع فحسب، وإنما يتقاصر عن تقدير ضخامة تأثيره وعظمة شخصيته:

> «لقد حرّك الأكثر شهرة بين الناس الأسلحة أو القوانين أو الإمبراطوريات فقط؛ وقد أسسوا، عندما أسسوا شيئًا، قوىٰ مادية فقط، لتنهار أمام أعينهم في كثير من الأحيان. أما هذا الشخص [محمد]، فلم يقم فقط بتحريك الجيوش والتشريعات والإمبراطوريات والشعوب والسلالات، والملايين من الناس علىٰ امتداد أكثر من ثلث الكرة الأرضية المأهول؛ بل لقد حرّك الأفكار والمعتقدات والنفوس كذلك. لقد أسّس علىٰ كتاب، كتابٍ أصبح كل حرف منه قانونًا، أسّس قومية روحية احتوت الناس من جميع اللغات والأعراق؛ وصنع بصمة لا تمحىٰ علىٰ هذا العالم الإسلامي، تتميز بكراهية الآلهة الباطلة وبحب الله، إلهٍ واحد روحي. الفيلسوف، والخطيب، والرسول، والمشرع، والمحارب، والغالب للأهواء، والمستعيد للعقيدة العقلانية لعبادة خالية من الصور والأوثان، والمؤسس لعشرين إمبراطورية أرضية دنيوية ولإمبراطورية روحانية، هذا هو محمد. من بين جميع المقاييس التي يمكن للمرء أن يقيس بها عظمة الإنسان، أيّ إنسانٍ كان أعظم من هذا الإنسان؟»[1]

بل إن ريجونلد بوزورث سميث (١٨٣٩-١٩٠٨م)، في كتابه: «المحمدية ومحمد»، يرىٰ أكثر من ذلك. لقد اعتقد، إلىٰ جانب أشياء أخرىٰ، أن مكانة محمد ﷺ مؤهلة لاستحقاق النبوة بقضاء إلهي. هكذا رآه ريجونلد:

> «إمام الدولة وإمام الكنيسة، لقد كان القيصر والبابا في شخص واحد؛ لكنه البابا بدون تصنع ورياء والقيصر

(1) Lamartine, A. (1854) Histoire de la Turquie, Paris, Vol. 2, p. 276-77.

بلا جحافل، بدون عساكر متأهبة، بدون حراس شخصيين، بدون قصور، بدون مخصصات مالية، فإن كان هناك رجلًا يمتلك حق القول بأنه يحكم بحق إلهي، فإن ذلك الرجل هو محمد. لقد حاز القوة بدون آلاتها وبدون سندها، وارتفع مهيمنًا إلىٰ مراتب الأوسمة والمراسم، وجليل الأمور، وإلىٰ التواضع الفاخر لآداب البلاط. بطبيعة الحال، تمثل تلك الأشياء بالنسبة للملوك بالوراثة، وللأمراء المولودين في الزي الملكي، نَفَس الحياة. أما أولئك الذين كان ينبغي أن يعلموا أفضل، فحتىٰ الحكام الصانعين لأمجادهم، وعلىٰ رأسهم عبر العصور قيصر وكرومويل ونابليون، كل أولئك لم يستطيعوا مقاومة بهرج السلطة المغري. أما محمد فرضي بالواقع، ولم يمد عينيه إلىٰ زينة القوة. لقد تمثلت بساطة حياته الخاصة في مجاراة حياته العامة. إن الله، كما يقول البخاري، قد عرض عليه مفاتيح كنوز الأرض لكنه لم يقبلها»[1].

ولا بأس من اقتباس المزيد. كتب ريجونلد أيضًا:

«أما في المحمدية فكل شيء مختلف؛ فعوضًا عن الغموض والضبابية لدينا التاريخ. إن القدر الذي نعرفه عن محمد يوازي ما نعرفه حتىٰ عن لوثر أو ميلتون. الخرافي، الأسطوري، ومافوق الطبيعي معدوم في أمَّات مصادر العرب، وحيثما وقع فبالإمكان تمييز ذلك عما هو تاريخي. لا أحد هنا يستغفل نفسه أو الآخرين، فهناك ضياء النهار الكامل الذي يمكن لجميع ذلك الضياء بلوغه.

(1) Smith, R. B. (1874) Mohammedanism and Mohammed. Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain, February and March 1874. London, Smith, Elder, and Co., p. 235-236..

إن الأعماق السحيقة للشخصية تقع، ويجب أن تظل واقعة، خارج حدود قدرتنا علىٰ النفاد إليها. لكننا نعرف كل شيء عن التاريخ الظاهر لمحمد: شبابه، مظهره، علاقاته، عاداته، الفكرة الأولىٰ والنمو التدريجي، رغم أنه متقطعًا، للوحي العظيم الذي جاء به. أما ما يخص تاريخه الداخلي، بعد أن فرغ من إبلاغ رسالته، فلدينا كتاب فذ في أصله، وفي الطريقة التي حفظ بها، وفي التنوع الشديد لمحتواه؛ كتاب لم يستطع أحد علىٰ الإطلاق أن يجعله موضع شك حقيقي»[1].

وأيضًا:

«لقد اعترفت فيما سبق أن جوهر دين محمد لم يكن محدثًا. إن محمدًا لم يقل أبدًا أنه كان كذلك. لقد وصفه بأنه إحياء للدين الأول، وعودة إلىٰ العقيدة الأولىٰ لإبراهيم»[2].

ولنختم بهذا الاقتباس:

«فلنحذف كل ما وسعنا حذفه من آراء كارلايل الغريبة في كتابه: «الأبطال وعبادة الأبطال»؛ عندئذ من يتذكر منّا صدمة المفاجأة، والعلامة الزمنية الفارقة في حياتنا الفكرية والدينية، حين وجدنا أنه لم يختر نبيه البطل ليكون موسىٰ أو إليجاه أو أشعياء، وإنما محمدًا المرمي بالإفك!»[3].



(١) المصدر السابق: ص١٧.
(٢) المصدر السابق: ص٦٣.
(٣) المصدر السابق: ص٦٣.

في بعض الأحيان بلغت الاتهامات الملصقة بنبي الإسلام مبلغًا لا يُصدق، وحظيت رغم ذلك بجمهورها الخاص الذي لم يعرضها علىٰ محك النقد ولو لبرهة، وإنما انساق وراءها بفرح وحماس شديدين. في الفقرة التالية لا يجرؤ هنري ستوب، الطبيب والباحث الإنجليزي من القرن الخامس عشر الميلادي[١]، وفي وثيقة من أهم الوثائق المحفوظة في دفع المطاعن عن نبي الإسلام، لا يجرؤ علىٰ ذكر جزء يسير من تلك الاتهامات فحسب، وإنما يحمله إنصافه النادر علىٰ إثارة المعضلة الكبرىٰ التي تواجه من يصدقها. كتب ستوب:

> «لئن كان الدين الذي علّمه محمد قد بلغ النهاية في القذارة والشناعة والتفاهة، ولئن كانت الطرق التي تأسس بموجبها قد بلغت من الخبث والظلم المبلغ الذي يجهد المسيحيون لتمثيله، فإن سلطان المعجزات والنبوات لا بد أن يهوي إلىٰ الأرض؛ إذ لا يمكن للمرء أن يؤمن بأن الله سيرسل معجزة لتسويغ دين باطل، أو يأتي علىٰ ذكر من أنزله بلا وصمة عار تلحقه»[٢].

وبعد ستوب بنحو قرنين، يوضح توماس كارلايل الاستنتاجات المأساوية التي قد نضطر إليها إن قرر المعاندون المضي قدمًا في هذا الطريق:

> «لقد أصبح من أكبر العار علىٰ أي فرد مُتمَدين من أبناء هذا العصر أن يصغي إلىٰ ما يُظَن من أن دين الإسلام كذب، وأن محمدًا خدّاع مزوِّر، وآن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة، فإن الرسالة التي أداها ذلك الرسول ما زالت السراج المنير مدة اثني عشر قرنًا لنحو مائتي مليون من الناس خلقهم الله الذي

---

(١) عاش في الفترة ١٦٣٢-١٦٧٦ م.

(2) Stubbe, H.(1911) An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of him and his Religion from the Calumnies of the Christians. London, Luzac and Co., p. 164.

> خلقنا، أفكان أحدكم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها وماتت عليها هذه الملايين الفائتة الحصر والاحصار أكذوبة وخدعة؟ أما أنا فلا أستطيع أن أرىٰ هذا الرأي أبدًا، ولو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول، فما الناس إلا بُلْه ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث وأضلولة كان الأولىٰ بها ألا تُخلَق»[١].

ولصعوبة تصديق ما سبق بكل المقاييس، اعتبر مارتن لينجز عظمة الأثر الذي يتركه النبي المرسل أحد الدلائل الكبرى على صدق مبعثه. يقول لينجز في رسم المعيار المميز بين الأفّاكين والرجال المُرسلين:

> «إن الدين الكاذب يخون نفسه منذ البداية بالوساطة المتنافرة للنبي الكاذب. في المقابل، تبلغ العظمة الفائقة للرسول الإلهي مبلغًا من شأن غيابه من مشهد التاريخ أن يترك فجوة هائلة تفوق الوصف؛ وهذه العظمة بضخامة وعمق أثرها الباقي في البشرية، عصية على العقل وتتحدى تفسيره ما لم نفترض أن الرجل المقصود يمثل حقًا وبالفعل الدور الذي كان قد ادّعاه»[٢].

---

(١) توماس كارليل، الأبطال، ترجمة: محمد السباعي، ١٩٣٠م، المطبعة المصرية، ص٥٤.

(2) Lings, M. (1965) Ancient Beliefs and Modern Superstitions, Perennial Books, p. 59- 60.

محمد ﷺ: الميلاد والخصائص

ولد النبي ﷺ في مكة المكرمة، نحو عام ٥٧٠ للميلاد، في قبيلة تسمىٰ قريش. وتتبع علوم الأنساب الإسلامية نسبه إلىٰ النبي إبراهيم ﷺ، الذي يسميه المسلمون بأبي الأنبياء. كان محمدٌ ﷺ رسولَ الله، وكان في الوقت ذاته إنسانًا عاديًا يأكل ويشرب، ويضحك، ويبكي، ويطوف في الأسواق والطرق، ويساعد زوجته عائشة أحيانًا في العمل المنزلي المعتاد. «إننا لم نقرأ قط عن ضحك يسوع»، كتبت أرمسترونج، «ولكننا كثيرًا ما نجد محمدًا يبتسم ويمازح الناس الذين كانوا مقربين منه. وسوف نراه يلعب مع الأطفال، ويواجه المشكلات مع زوجاته، ويبكي عندما يموت أحد الأصدقاء ويفتخر بمولوده الجديد مثل أي أبٍ مولعٍ بفلذة كبده»(١).

بحلول سن الأربعين، تلقىٰ محمد ﷺ الوحي عن الله. وأكدت رسالة القرآن علىٰ عقيدة التوحيد وأرست دعائم نظام عالمي شامل. يُقرّ جيلبرت ريد، مقدّرًا عملية الإصلاح واسعة النطاق التي قام بها محمد:

> «سيكون الإسلام في المقام الثاني موضع تقديرٍ من قبل المسيحي لأنه كان عملية إصلاح ديني عظيمة(٢). إنّ ما فعله ساكياموني للبراهمانية قد فعله محمد لكل من اليهودية والمسيحية ... ولم تزل أكثر الحقائق التي أعلنها الله عبر جميع العصور قد غدت معمّاة وسط التصورات الباطلة في قلوب بني الإنسان. وقد كان الأمل الوحيد في عودةٍ إلىٰ التعاليم الأساسية العظيمة لكل

(1) Armstrong, K. (2004) Mohammed, Phoenix, p. 52.

(٢) لقد كان الإسلام إصلاحًا لبعض جوانب الشرائع السابقة وإلغاءً لبعضها، بيد أنه أحيا وأسس عقيدة التوحيد، الإيمان بوحدانية الله، وعدم عبادة أحد سواه.

العصور، تعاليم أنّ الله واحدٌ فقط . . . لقد كان إصلاح محمد عودة إلىٰ الوصيتين الأولىٰ والثانية للنبي موسىٰ، واللتين علمهما يسوع نفسه بنفس الاهتمام»[1].

(1) Reid, G. (1916) Islam, an Appreciation. The Biblical World, Vol. 48, No.1, p. 12.

يُعتقد أنّ الكتاب المقدس يحتوي علىٰ نبوءات تخبر بمجيء النبي محمد ﷺ، وأكثرها وضوحًا يأتي في سفر التثنية الإصحاح ١٨: فقرة ١٨، حيث يخاطب الله موسىٰ: «أقيم لهم نبيًا من وسط إخوتهم مثلك؛ وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيه به. ويكون أنّ الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يتكلم به باسمي، سأقوم بمحاسبته»[١]. في هذه الفقرة من الكتاب المقدس، تقع الإشارة إلىٰ «إخوة» الإسرائيليين، التي هي بدورها إشارة إلىٰ أبناء عمومتهم من الإسماعليين. والنبي محمد ﷺ من نسل إسماعيل بن إبراهيم وهذه الحقيقة ضرورية لفهم هوية نبي المستقبل كما تُروىٰ في سفر التثنية أعلاه. ثم تتحدث الفقرة عن التشابه بين موسىٰ والنبي المنتظَر، والذي -كما سنرىٰ- يتبين بسهولة أنه محمد. ويلخص الجدول أدناه أهم السمات المشتركة بين النبيين موسىٰ ومحمد:

القواسم المشتركة بين موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام
خلافًا لعيسى، كانا نتاجًا لولادة طبيعية
خلافًا لعيسى، أرسل كل منهما بشريعة شاملة
خلافًا لعيسى، كلاهما تزوج
خلافًا لعيسى، كلاهما رعيا الغنم
قويان بدنيًا وذوا بنية جيدة
واجها صعوبات متشابهة مع الناس
موت طبيعي
تم اضطهادهما، واضطرا إلى الهجرة (لم يهاجر عيسى أبدًا)
خلافًا لعيسى، كلاهما قُبلا باعتبارهما نبيين ورجلي دولة

(1) Deuteronomy 18:18-19 NIV: The NIV Study Bible, New International Version.

ملاحظة جانبية: لماذا رعى الأنبياء الغنم؟

ما دمنا أتينا علىٰ ذكر رعي الغنم كقاسم مشترك بين موسىٰ ومحمد، فلنذكر هذه الملاحظة المثيرة للفضول. في كتابه: **عصر الآلهة: دراسة في أصول الثقافة لما قبل التاريخ في أوروبا والمشرق الأدنىٰ القديم**، يقول المؤرخ المسيحي كريستوفر داوسون:

«في الواقع من سمات الأقوام الرعويين أن تطورهم الفكري والأخلاقي أرقىٰ بكثير مما سيتوقعه المرء من حضارتهم المادية. إن الحياة الرعوية تحرر الرجال من المطالب الطاحنة للعمل المستمر، وتحرك في الوقت نفسه نشاط العقل والبدن، حتىٰ أن الراعي الآتي من المرتفعات أو منطقة الجبل الأسود يتمتع بثقافة روحية أعلىٰ من تلك التي لدىٰ أثرياء الفلاحة والتجارة القاطنين السهول».

(Dawson, C. (2012) The Age of the Gods: A Study in the Origins of Culture in Prehistoric Europe and the Ancient Near East. The Catholic (University of America Press, p. 180.

هنا توافق لافت بين تجربة النبي محمد ﷺ في مقتبل عمره كراع للغنم وبين تحليل داوسون المتبصر لثقافة المجتمع الرعوي. لم يكن النبي ﷺ هو الوحيد الذي رعىٰ الغنم، فقد رعاها النبيون كلهم، كما أخبر هو: «**ما بعث الله نبيًا إلا رعىٰ الغنم**، فسأله بعض أصحابه: وأنت؟ فقال: **نعم كنت أرعاها علىٰ قراريط لأهل مكة**». (البخاري، رقم: ٢٢٦٢)

لا ينبغي أن يفاجئنا الأثر المتبادل بين كل من سلوك الرعي، والجغرافيا، واستعداد الفرد الأخلاقي والروحي، فالأمر الذي لاحظه داوسون، لاحظه علماء المسلمين أيضًا، كما يحكي ابن حجر العسقلاني:

«قال العلماء: الحكمة في إلهام الأنبياء من رعي الغنم قبل النبوة أن يحصل لهم التمرن برعيها علىٰ ما يكلفونه من القيام بأمر أمتهم، ولأن في مخالطتها ما يُحصّل لهم الحلم والشفقة؛ لأنهم إذا صبروا علىٰ رعيها وجمعها بعد تفرقها في المرعىٰ ونقلها من مسرح إلىٰ مسرح ودفع عدوها من سبع وغيره كالسارق، وعلموا اختلاف طباعها وشدة تفرقها مع ضعفها واحتياجها إلىٰ المعاهدة، ألِفُوا من ذلك الصبر علىٰ الأمة، وعرفوا اختلاف طباعها، وتفاوت عقولها، فجبروا كسرها، ورفقوا بضعيفها، وأحسنوا التعاهد لها، فيكون تحملهم لمشقة ذلك أسهل مما لو كلفوا القيام بذلك من أول وهلة لما يحصل لهم من التدريج علىٰ ذلك برعي الغنم».

(ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، ج٤، ص٤٤١)

عبارة «وأجعل كلامي في فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به» تدور حول نبي لن يحكم أبدًا أو يتصرف تبعًا لهواه. والقرآن أيضًا [النجم: ٣-٤] يتحدث عن محمدٍ ﷺ باعتباره المخبر الصادق عن الله. والمطابقة بين أخبار الكتاب المقدس

وظهور محمد ﷺ لا تقف عند تصديق القرآن فحسب وإنما تُصدّق بشكل مدهش ما جاء في الأحاديث الصحيحة. لقد أخبر الكتاب المقدس عن حجر الزاوية (محمد) الذي رفضه البناؤون (اليهود) وأنه أخذ مكانه (إشارة إلى ظهوره المؤكد). في الزبور (٢٢:١١٨): «الحجر الذي رفضه البناؤون قد أصبح هو حجر الزاوية، هذا الحجر قد أتى من الله وهو حقيق بالإعجاب في أعيننا». إن هذه النبوءة العتيقة مطابقة تمامًا لإخبار محمد عن نفسه بأنه اللبنة النهائية في بنيان النبوات: «**إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبِنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون هلّا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين**»[(١)].

في كتابها المثير للجدل: إماطة اللثام عن المسيح في مخطوطات البحر الميت، عالجت الباحثة الأنثروبولوجية مارغريت كينغ[(٢)] نبوءات سفر الرؤيا في ضوء نبوءات مخطوطات البحر الميت. لم تجد كينغ صعوبة في التعرُّف على «الأمين الصادق» المنصوص عليه في سفر الرؤيا (١٩:١١)، فارس الجواد الأبيض النازل من السماء «الذي يحكم بالعدل ويحارب». والقرائن على ذلك مباشرة وواضحة، فصفة الصادق الأمين لم تُعرف لنبي غير محمد صلى الله عليه وسلم، وأما صفته بأنه سيحارب مع «جيوش السماء» في خيول بيضاء، فتجزم كينغ بأن تأويلها هو تأييده بجبريل والملائكة في غزوة بدر العظمى، مصداقًا لآية ﴿بَلَىٰٓۚ إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٥]، ومعنى آية ﴿إِذۡ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمۡ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ﴾ [الأنفال: ١٢]. أما ما ورد في سفر الرؤيا (١٩:١٥) من أنه «خرج من فمه سيف حاد ذو حدّين ليضرب به الأمم»، فترى كينغ أن خروج السيف من الفم يرمز لكلمة شهادة الإسلام، وأن الحدين يرمزان لطرفيها: «لا إله إلا الله»

---

(١) البخاري، رقم ٣٥٣٥.

(٢) انظر: Margaret, S. K. (2012) Unveiling the Messiah in the Dead Sea Scrolls, USA: Library of Congress.

و«محمد رسول الله». بالتأويل السابق سيكون ضربه الأمم بكلمة الشهادة وليس بسلاح السيف، وليس في هذا إشارة إلى انعدام القتال بالمعنى الحرفي، وإنما إشارة إلى انتشار الإسلام بقوة الكلمة أكثر من قوة القتال، وقد ورد في القرآن ما يوافق هذا المعنى ﴿وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ [أي القرآن] جِهَادٗا كَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٥٢].

وفقًا لمارغريت كينغ، في استنتاج نهائي لتحليلها، «اتصف النبي محمد ﷺ بكل صفات النبي الخاتم، وبالمثل أخبر عيسى في الكتاب المقدس أن ابن بني الإنسان الأخير، «الفارقليط»، أو المعزّي، سوف يؤكد كل ما بشر به المسيح عيسى قومه، بني إسرائيل، وسيؤكد أن عيسى لم يصلب وأنه شبه لهم لكي يهرب ممن كانوا ينوون إعدامه. إن المخطوطات (مخطوطات البحر الميت) ونصوص النبوءة تنص على أن الرسول الأخير سيكون حامل كلام الله، وأن كل ما سيتفوه به هو كلمات الله المباشرة»[١].

ولم يكن ظهور النبي ﷺ فقط تصديقًا لنبوءة الكتاب المقدس، بل كان أيضًا تأكيدًا لروايات هندوسية كانت تتوقع مجيء منقذ نهائي، بطل سيدمر الشر ويعيد الخير إلىٰ العالم. وعلىٰ الرغم من حقيقة أنّ الكتب السماوية الهندوسية قد تعرضت للعديد من التشويهات علىٰ مر القرون، وعلىٰ الرغم من أنّ العديد من الشخصيات الهندوسية، مثل أتال بيهاري باجيبايي[٢]، لا يقتنعون بتسمية الهندوسية دينًا، فإنّ بعض العلماء الهندوس يعتقدون أنّ هناك تطابقًا كبيرًا بين الروايات الهندوسية عن قدوم مخلّص نهائي وبين شخص النبي محمد ﷺ[٣]. إحدىٰ النبوءات موجودة في بهافيشيا بوران، براتي سارج بارف ٣: ٣، ٣، ابتهالة ٥، حيث نقرأ: «. . . سوف يظهر ماليكا (ينتمي إلىٰ بلد أجنبي ويتحدث بلغة أجنبية) معلم روحي مع أصحابه. سيكون اسمه محمد». وأيضًا في سما فيدا ٢: ٦، ابتهالة ٨: «أحمد (اسم آخر لمحمد) اكتسب القانون الديني (الشريعة) من

(1) Margaret, S. K. (2012) Unveiling the Messiah in the Dead Sea Scrolls, USA: Library of Congress, p. 356.

(٢) رئيس وزراء هندي شغل المنصب لفترة قياسية بلغت ثلاثة عشر يومًا.

(٣) انظر: Fazlie, M. B. (1997) Hinduism and Islam: A Comparative Study, Abul-Qasim Publishing House, Saudi Arabia.

ربه. وهذا القانون الديني مليء حكمة. وأنا أتلقىٰ الضوء منه تمامًا كما أفعل مع الشمس»[1].

❁ ❁ ❁

يمكن اعتبار الفيلسوف والناقد فلاديمير سوفوليف (١٨٥٣-١٩٠٠م) من القلائل -إن لم يكن الوحيد- الذين حملتهم الشجاعة العلمية علىٰ رفض اعتبار الإسلام نسخة مسروقة أو معدلة من المسيحية. لم يظهر الإسلام في نظره، وخلافًا لكثير من اللاهوتيين وممثلي التفسيرات المسيحية ومؤرخي الأديان من أوروبا، كبدعة مسيحية وإنما ظهر بوصفه دينًا آخر لامسيحيًا. لقد رأىٰ فيه «ذروة الرفض الشرقي لتأليه الإنسان»، واعتقد جازمًا أن «كل الأطروحات والنزعات ذات الألوان والمظاهر المبهمة في البدع المسيحية الشرقية» أصبحت أكثر جلاءً ووضوحًا مع ظهور العقيدة الإسلامية، والتي تجلت فيها الملامح التالية: «رفض فكرة التجسد الإلهي، الجبرية الشديدة[2]، بساطة العبادة، خطر تصوير الإله وتجسيده رسمًا». وفوق ذلك مضىٰ سوفوليف ليؤكد أن «الخطيئة المستترة للشرق المسيحي» أصبحت مع ظهور الإسلام «مكشوفة ومعلنة»، وهنا «يكمن المسوغ (المبرر) التاريخي لظهور الإسلام» لأن الأغلبية المسيحية، في تقدير سوفوليف، كانت قد تخلّت عن العيش وفق قانون إيمانهم، ليأتي الإسلام متممًا «لذلك القانون» وليقدم «قانونًا آخر أكثر قابلية للتطبيق»[3]. بعبارة خاتمة، ظهر الإسلام ليحل محل المسيحية التي نخرها الفساد. ولسبب مشابه اعتقد جورج بوش الجد (١٧٩٦-١٨٥٩م) في كتابه: «محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس امبراطورية المسلمين»، أن ظهور الإسلام -والذي يسميه «المحمدية»- كان أحد التحققات الضرورية لنبوءة دانيال العظمىٰ الواردة في الكتاب المقدس، وأنه، كما اعتقد

---

(١) انظر: Haq, Z. (1997) The Last Prophet and the Quran in Revealed Scriptures @ <http://www.cyberistan.org/islamic/comparekjv.html>.

(٢) الإسلام أبعد ما يكون عن الجبرية الشديدة، ولكن يبدو أنه يقصد الإيمان بعقيدة القدر، وهذا معنىٰ صحيح إن أراده.

(٣) انظر: الإسلام والمسيحية، أليكسي جورافسكي، ترجمة/ خلف محمد الجراد، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م، ص١١٢-١١٣.

سوفوليف بعده بعقود، جاء ليمحق فساد الكنيسة عقوبةً من الله. يقول جورج بوش الجد في تعليقه علىٰ فصول الرؤيا:

«تتضمن نبوءة دانيال نظرة مستقبلية لحوادث تاريخ العالم، بما ذلك الإمبراطوريات الأربع العظيمة في الأزمنة الغابرة، إضافة إلىٰ القوىٰ التي ستخلفها عند نهاية الزمان وبلوغ كل شيء ذروته. وعليه فمن المعقول أن نتوقع أن نظامًا من التنبؤات بهذا الثقل علىٰ تاريخ العالم لن يغفل ثورة بضخامة ووضوح الثورة التي أحدثها محمد ... ترمز النجوم في اللغة الاستعارية للنبوءة إلىٰ الرعاة الروحيين لكنيسة الرب، وبالتالي يرمز الانخلاع العنيف للنجوم وهُويها إلىٰ الأرض إلىٰ ردة قسرية عن دينهم. إن المحمدية [يقصد الإسلام] قد حققت هذه النبوءة بشكل مدهش منذ بداية الدعوة إليها، حين شمخت ضد المُضيف المجازي، أو كهنة الكنيسة المسيحية الفاسدين»[1].

وعطفًا علىٰ زعم انحدار الإسلام من أصول مسيحية، اعتقد بوش أيضًا أن التوراة وملحقاتها والأناجيل وملحقاتها قد أشارت إلىٰ ظهور محمد ﷺ ومعراجه، كما أكد علىٰ أن ما ورد في القرآن مما هو مخالف لما في العهدين القديم والجديد كان موجودًا في أسفار شاعت في القرون المبكرة للمسيحية، ولكنها فقدت أو أُتلفت أو تحرفت، وأيضًا يقر بأن محمدًا ﷺ مُرسل بأمر ربه لتصحيح انحراف الأديان السابقة. وفيما يخص القرآن، يرفض بوش رفضًا تامًا أن يكون شيئًا منه مأخوذًا عن الراهب بحيرا أو غيره، مخالفًا بذلك الأغلبية الكاسحة من اليهود والمسيحيين الذين يرونه مستفادًا من مصادر خارجية[2].

❁ ❁ ❁

---

(1) Bush, G. (1900) The Life of Mohammed Founder of the Religion of Islam, and of the Empire of the Saracens. A. L. Fowle, New York, p. 182.

(٢) انظر المقدمة المفيدة للدكتور عبد الرحمن الشيخ، مترجم كتاب بوش المذكور هنا، بعنوان: «محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس امبراطورية المسلمين»، دار المريخ، الرياض، ٢٠٠٤م، ص١٣-٩٢.

ينص سام هاريس، في سياق تبريره لإلحاده، علىٰ أنه «إذا جاء يسوع قائلًا أمورًا من قبيل: «إنّ في مكتبة الفاتيكان سبعة وثلاثين ألفًا ومائتين وستة وعشرين كتابًا بالضبط» ثم اتضح أنه علىٰ صواب، فإننا عندئذ سنبدأ في الشعور بأننا كنا، علىٰ أقل تقدير، في حوار مع شخص لديه شيء ليقوله عن حال هذا العالم»[1]. أمام هذا الاقتراح المسرف في التعنت، لم نعد نتعامل مع خطاب راشد يتسم بالواقعية واللياقة، وإنما مع بربرة متغطرسة جديرة بالإذلال علىٰ الطريقة المونتينية. «يخيل إلي أن خير وسيلة لإذلال هذا المسلك الجنوني»، يوصي مونتين:

> «تكمن في الحط من الأنفة البشرية ودوسها بالأقدام، وفي إظهار زهو الإنسان وصلفه، وفي انتزاع سلاح العقل من أيديهم، وفي إرغامهم علىٰ طأطأة الرأس والتمرغ في التراب احترامًا للجلالة الإلهية وتبجيلًا للعناية الربانية»[2].

فلنترك جانبًا الآن تحدي «مكتبة الفاتيكان» ونختبر صدق دعوىٰ هاريس. ماذا سيكون رد فعل هاريس، إن تحلّىٰ بشيء من التواضع، إن علم أنّ النبي محمدًا ﷺ كان لديه الكثير ليقوله عن حال العالم؟ تطور الكون من مفردة [الأنبياء: ٣٠]، توسع الكون [الذاريات: ٤٧]، قانون «الهداية» (٥١: ٤٧) - كلمة رئيسية في العديد من كتابات داروين[3]، والمفهوم الأساسي للزوج، أي السمة الثنائية في لبِنَات المادة والحياة [يس: ٣٦]، [الذاريات: ٤٩]، الوظيفة الحيوية المماثلة للجبال [النبأ: ٦-٧]، [النحل: ١٥]، والأوصاف الدقيقة للمراحل الرئيسية المجهرية في النمو الجنينىٰ (راجع الفصل الثالث)، والتقسيم المائي الذي يفصل

---

(1) Harris, S. (2006) The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, Free Press, p. 77.

(٢) تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطىٰ حتىٰ العصر الحديث، أندريه كريسون، ترجمة: نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، ١٩٨٢م، ص٣١.

(٣) انظر: ص٥٧، ٦٦، ١٠٤، و١٢٢ في:

Darwin, C. (2004) The Descent of Man. Penguin Classics

البحار ذات الخصائص المائية المختلفة [الرحمن: ١٩-٢٠]؛ [الفرقان: ٥٣]، والوظيفة الحيوية الوسيطة لليخضور (المعروف في زماننا بالكلوروفيل) في إنتاج الفواكه والبذور من خلال عملية التمثيل الضوئي [الأنعام: ٩٩][1]، والدقة المذهلة لنبوءة محمد ﷺ بأنّ البدو الذين كانوا ذات يوم حفاة سوف يتطاولون في البنيان[2] (الرياض ودبي، نموذج مصغر مثالي!)، أو نبوءته المذهلة الأخرىٰ بأنّ الأسواق سوف تصبح أكثر تقاربًا من أي وقت مضىٰ[3] (لنتأمل في العولمة والمقولة الشائعة بأنّ «العالم قد أصبح قرية صغيرة»)، بالإضافة إلىٰ العديد من الآيات الأخرىٰ الشاهدة علىٰ صحة القرآن وصدق النبي ﷺ. والآن، هل لهاريس أن يكون متواضعًا بما فيه الكفاية ليلتزم معياره في الحكم؟

وفقًا للقرآن، محمد ﷺ هو آخر الأنبياء ورسالته هي ختام رسائل الرسل السابقين عليه جميعًا:

﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

واليوم، بعد مرور أربعة عشر قرنًا، ما تزال تعاليم محمد ﷺ تمتد، مُقرّة الحقيقة الشاملة بأنّ الحق والحق فقط سيبقىٰ إلىٰ الأبد، ولن ينتكس أبدًا، أو يتراجع، أو ينسحب. إنّ أسلوب حياة محمد ﷺ بأكمله قدوة تحتذىٰ. وأفعال، وأقوال، وإقرارات النبي ﷺ تُعرف باسم السنة، المصدر الرئيسي الثاني للتشريع الإسلامي.

---

(١) لا بد لي من الإشارة إلىٰ أنّ المترجمين المعاصرين للقرآن قد فشلوا في فهم المعنىٰ العربي للكلمة التي تنقل هذه الحقيقة. فمن المثير للاهتمام أنّ العديد من العلماء السابقين، مثل الطبري، عالم القرن التاسع، كانوا دقيقين في وصفهم لـ «خضر» [الأنعام: ٩٩] بأنه شيئًا أخضر (انظر: الإمام الطبري، جامع البيان، المجلد ٩، ص٤٤٤).

(٢) مسلم. رقم ٨.

(٣) أحمد. رقم ١٠٣٦.

الفصل الخامس

حقائق خفية وعوامل معيقة

الطريق الذي لم يُسلك .. وقرون من الإساءة

«لنعترف غير مكرَهين بأنّه كان ثمة حاجة إلىٰ بعض الإصلاح عند ظهور محمد، وأنّ الدين الذي أعلنه كان أفضل بألف ضعفٍ من يهودية أو مسيحية زمنه وبلده».

(توماس ويتون ديفيز)[١]

«ومع أن الإسلام قد انتشر من خلال غزوات الجيوش، إلا أنه لم يسُد بالقوة وحدها، إذ يمكن في الواقع تفسير شمولية هذه الدعوة بالهداية الأمينة، والإحساس بالانتماء إلىٰ جماعة».

(فرانك ويلش)[٢]

«إنهم لا يذهبون لأبعد مما تمتد إليه أبصارهم . . . لن أختار ما يشتهيه العديد من الناس».

(أمير أراغون، مسرحية تاجر البندقية)[٣]

«علىٰ أن الأوروبيين إنما يهاجمون -قبل كل شيء- هذه الروح الربانية لأنهم يخشونها بقدر ما يجهلونها؛ فهم منها محرومون، ومن كان علىٰ هذه الحال أصابه الفزع من كل ما لم يحط به علمًا»، هكذا اختصر الأمر المفكر رينيه جينو[٤]. ولكن لم الخوف (الفوبيا) من الروح الربانية؟ ما عواقب الجهل بها؟ وكيف حاد أولئك عن الطريق؟

---

(1) Davies, T. (1896) Islam: A Sketch with Bibliography, The Biblical World, Vol. 8, No. 5, p. 345.

(٢) تاريخ العالم: منذ فجر الإنسانية إلىٰ العصر الحديث، فرانك ويلش، جروس برس ناشرون، ٢٠١١م، ص٥٤.

(3) Shakespeare, W. (2006) The Merchant of Venice. Yale University Press, p. 70

(٤) الشرق والغرب، رينيه جينو، ترجمة/ أسامة شفيع السيد، ص١٧٥.

«الطريق الذي يُسلك» (The Road Not Taken) قصيدة لشاعر أمريكي يدعىٰ روبرت فروست. ضمن معان أخر، تُلمح القصيدة إلىٰ أهمية القرار الشخصي والاختيار، ولكن علىٰ أساس من التأمل والقناعة الذاتية. وتصف القصيدة المعضلة الإنسانية عند مواجهة خيارين حرجين. من منظورٍ آخر، تبين القصيدة كيف يمكن للقرارات غير المحسوبة أن تكلف أحدنا سعادته بأكملها وتؤكد علىٰ أهمية تقدير مآلات أفعالنا قبل أن نقرر الإقدام علىٰ خطوة ما. تقول القصيدة:

افترق طريقان في غابة صفراء،

وأسفت إذ لا يمكنني السير في كليهما

وبما أنني مسافر واحد، فقد وقفت طويلًا

ونظرت إلىٰ أبعد ما أستطيع

حيث تنعطف الطريق مع الشجيرات الصغيرة؛

ثم سلكت الطريق الأخرىٰ، جميلة كالطريق الأولىٰ،

وربما حُقّ لها أن تبدو أفضل،

إذ بدت معشبة وغير مطروقة؛

لكن حتىٰ مع ذلك، فقد بدا أنّ العبور

قد أبلىٰ كليهما في الحقيقة بنفس الدرجة،

وامتد كلا الطريقين في ذلك الصباح

مليئين بالأوراق التي لم تسودها كثرة أقدام المارة.

آه! لقد تركت الطريق الأولىٰ ليوم آخر!

بيد أنني مع معرفة أنّ طريقًا ما تؤدي لأخرىٰ،

كنت أفكر فيما إذا كنت سأرجع إلىٰ هنالك أبدًا.

سأحكي هذا مع زفرة عميقة

حيث مضت أزمان وأزمان علىٰ ذلك الوقت:

افـتــرق طــريــقــان فــي غــابــة، وأنــا -
أنا سرت في الطريق التي لا يطرقها الآخرون،
وهــذا مــا صـــنـــع كــل الــفــرق[1].

إنني أعتقد أنّ الإسلام هو واحد من تلك الطرق التي لا يسلكها العديد من الناس. ففي كثير من الأحيان، يجد البعض صعوبة في التخلي عن طريق الأكثرية، ربما بسبب أننا نميل إلىٰ الاعتقاد بأن الأغلبية لن تخطئ أبدًا أو تسلك الطريق الخطأ. ففي النهاية، «الأسماك الميتة فقط تسبح مع التيار»[2] كما يقول أحد الأمثال.

وحقًا، فإنّ الطريق التي يسلكها الكثير من الناس قد لا تكون هي الطريق الصحيحة لأحدنا. لماذا لا نحاول مع «الطريق غير المطروقة»؟ فربما تصنع كل الفرق. لكن عقبات عديدة تقف في طريق العديد من الباحثين عن الحقيقة. ويبرز بصفة خاصة نوعان من العقبات: أحد هذين النوعين داخلي ويتعلق بانفتاح ووعي الباحث، وقد كرّستُ معظم هذا الكتاب لهذا النوع؛ والآخر يتعلق بالمؤثرات الخارجية، وعلىٰ رأسها المحاولات المنتظمة، سواءٌ جراء سوء نية أو جهل، لتشويه الرسالة الجذابة للإسلام، والدفاع عنه ضد كل الاتهامات الموجهة إليه سيتجاوز نطاق اهتمام الكتاب.

ولكن من المفارقات الطريفة حقًا هذه العلاقة التي لا تنتهي بين الشائعات المغرضة ضد الإسلام وبين العدد المتزايد للأشخاص الذين يعتنقونه. مؤخرًا، كتب فريد كوين: «مجمع كل بدعة: صورة الإسلام في الفكر الغربي». وفي خلاصته للكتاب، قال كوين (وبشكل مثير للاهتمام) إنّ «الصورة السلبية عن الإسلام ظهرت مبكرًا في تاريخ أوروبا، حتىٰ قبل ولادة النبي». وكان تفسير كوين أنه «منذ أزمنة الإغريق والرومان، عرّف الغربيون أنفسهم بشكل جزئي من خلال رؤية أنفسهم في مواجهة العصابات الجوالة من رجال القبائل المسلحين

---

(1) Traditions in Literature, Classic Edition, United States, 1988, p. 310.

(2) Templar, R. (2006) The Rules of Life, Pearson, p. 22.

المجهولين علىٰ تخوم آسيا. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ انقسام متصوَّر ذاتيًا بين الأوروبيين «المتحضرين» محبي الحرية وبين الغرباء «البربريين» المستبدين». «وأصبح الإنجيل»، حسب ما أضاف كوين، «أعظم النصوص المعادية للإسلام، علىٰ الرغم من أنه قد جُمع قبل ميلاد النبي بعدة قرون ولم يذكر المسلمين أبدًا»(١). بالفعل، لقد امتد هذا الموقف لقرون، وكان العرب المسلمون هم موضوع هذا العدوان، حتىٰ قال ارسكين تشيلدرز: «كان العالم الغربي ينظر إلىٰ العرب والإسلام نظرة معادية لدرجة كبيرة، واستمر هذا لأكثر من ١٢٠٠ عام، وكان إدراكه لهما أطول وأعمق من إدراكه لأي منطقة أو حضارة أخرىٰ في العالم»(٢) (٣). كذلك يوضح جون إسبوزيتو بشكل صحيح أن:

> «صورة الإسلام بوصفه تهديدًا محتملا للغرب المسيحي، وأيضًا بوصفه قوة رجعية ومن ثم مصدرًا للتخلف الإسلامي والتدهور، هي التي حكمت النظرة العالمية للاستعمار الأوربي، وقدمت مبررًا جاهزًا لـ «التاج والصليب»، أي الموظفين الاستعماريين والمبشرين المسيحيين الذين صاروا جنود الطليعة للتوسع الأوربي والهيمنة الإمبريالية في العالم الإسلامي»(٤).

حين يُذكر الإسلام لبعض غير المسلمين، فإنّ الصورة الأولىٰ التي تقفز إلىٰ أذهانهم عبارة عن مبنىٰ له اثنتان من المآذن تمتدان عاليتين علىٰ كلا الجانبين، والمسلمون يؤدون الصلاة في انسجام تام. وأولئك الأكثر دراية بالدين قد

---

(1) Quinn, F. (2008) The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought, Oxford University Press, p. 160.

(٢) حول العالم العربي، ارسكين تشيلدرز، ترجمة/ محمد الشفقي، سلسلة اخترنا لك (رقم ٩٧)، ص٩١.

(٣) تشيلدرز يعتبر نفسه محسنًا ومتواضعًا حين قال: «العرب كائنات بشرية تتمتع بنواحي القوة ونواحي الضعف التي تميز الجنس البشري، ومن المؤكد أننا لن نخسر شيئًا إذا اعترفنا بأننا لم نكن علىٰ استعداد دائمًا للاعتراف بعضوية هذه الشعوب للجنس الذي افترضنا منذ زمن طويل أننا خلاصته الحضارية والفنية». انظر: المصدر السابق، ص٢٠٨.

(٤) الخطر الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟، جون إسبوزيتو، ترجمة/ قاسم عبده، ٢٠٠٩م، ص١١٨.

يستحضرون الصور الأخرىٰ: الأماكن المقدسة في مكة المكرمة والمدينة المنورة، والرجال الملتحين، والنساء اللاتي يرتدين الحجاب. والأمر الجيد في هذه الصور، رغم اختزالها الشديد، خلوها من الاتهامات والأحكام المسبقة. لكنّ الأمر الأكثر إثارة للضيق هو السهولة التي وجدت بها العديد من الشائعات التشويهية طريقها إلىٰ أذهان كثير من الناس. فأحيانًا، يوصف الإسلام بأنه «مهد الإرهاب»، و«دين التطرف»، و«معاداة المرأة»، و«الزهد الصارم». وقد ازدادت القراءة الخاطئة سوءًا بعد الأحداث المأساوية للحادي عشر من سبتمبر، والتي بدت في الظاهر أنها تؤيد جميع الأفكار الغربية المسبقة «أنّ الإسلام عقيدة متعصبة تشجع القتل والإرهاب»[1]. منذ ذلك الحين، أُعتقد بسذاجة أنّ الإسلام ليس سوىٰ فضلة تقليدية، معادية للغرب، وفي كثير من الأحيان باعتباره متشددًا ومتطرفًا[2]. بول فيندلي، أحد أعضاء الكونغرس لأكثر من ٢٢ عامًا، يعزو هذه التعميمات السيئة إلىٰ «المعاملة الإعلامية المتحيزة وغير الحساسة»[3]، بينما ينسب موريس بوكاي، الكاتب الفرنسي، رد الفعل الغربي إلىٰ «الجهل والتشويه الممنهج»[4]. ويُذكّر فيندلي الجمهور الغربي بحقيقة أنه «ليس ثمة أحد ذو تاريخ ناصع البياض، ولكن المؤرخين ربما يكتشفون أنّ غسيل المسلمين هو الأقل بقعًا»[5].

---

(1) Armstrong, K. (2004) Mohammed, Phoenix, p. 12. من ناحية أخرىٰ، يخبر المحللون بأنّ «الحملة ضد الإرهاب» قد أدت إلىٰ مضاعفة عدد المتحولين إلىٰ الإسلام (The New York Times, July 19, 2004).

(2) Douglass S. and Dunn, R. (2003) Interpreting Islam in American Schools, Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities, p 70).

(٣) Findley, P. (2001) Silent No More, amana publications, United States p.288. ويوضح مايكل بارينتي، المحلل السياسي الأميركي، التأثير الخبيث للتلقين الإعلامي: «كلما قضىٰ الناس المزيد من الوقت في مشاهدة التلفزيون والأفلام، تبدو انطباعاتهم عن العالم أشبه بتلك الانطباعات التي في وسائل الإعلام» (Parenti, M. (1998) America Besieged, City Lights Books, p. 188).

(4) Bucaille, M. (undated) The Bible The Quran And Science, Kazi Publications, Lahore, p. 110.

(٥) المصدر السابق: ص٢٧٥.

وفي سياق مماثل، تكتب كارين آرمسترونج:

«لقد كان متصورًا علىٰ نطاق واسع أنّ هناك شيئا في دين الإسلام يدفع (بعض) المسلمين إلىٰ القسوة والعنف، وكثيرًا ما شجعت وسائل الإعلام هذا التصور»[1].

ويوضح مايكل بارينتي، الذي يُعدّ في نظر البعض المحلل السياسي الأكثر خبرة في أمريكا، كيف يرجّح أن تعرف وسائل الاعلام الغربية شخصًا عربيًا:

«كثير منا لم يلتقِ عربيًا قط، ولكنّ قلة منا تفتقر إلىٰ صورة ذهنية ما لما ينبغي أن يكون عليه العربي. وإذا كانت هذه الصورة الذهنية مستقاة إلىٰ حد كبير من وسائل الإعلام، فإنّ هذه الصورة تكون صورة نمطية، وهي علىٰ الأرجح صورة تشهيرية. وكما لاحظ والتر ليبمان منذ ما يقرب من سبعين عامًا في كتابه Public Opinion، فإنّ التفكير النمطي «يسبق العقل» ويفرض باعتباره شكلًا من أشكال الإدراك طابعًا معينًا علىٰ البيانات التي تتلقاها حواسنا»[2].

ويحذر بارينتي مواطنيه ضد الأجندة الخفية لنشر الخوف والمتاجرة به:

«... إذا كنا قد «تعلمنا» من الأفلام السينمائية والمسلسلات التلفزيونية أن بلادنا مهددة دائمًا من قبل القوات الأجنبية المعادية، فإننا سنميل إلىٰ دعم زيادة الإنفاق العسكري والتدخلات شبه الحربية»[3].

وبالتالي، تحذر أرمسترونج بجدية: «إنّ تنمية صورة مشوهة للإسلام، ورؤيته باعتباره عدوًا بطبيعته للديمقراطية وللقيم الكريمة، والعودة إلىٰ الآراء المتعصبة لصليبيي القرون الوسطىٰ سيكون كارثة»[4].

---

(1) Armstrong, K. (2004) Islam, Phoenix, p. 160.

(2) Parenti, M. (1998) America Besieged, p.186.

(٣) المصدر السابق: ص١٨٧.

(٤) مصدر سابق: ص١٦١.

ولكي نعيد الاتزان لضحايا الانطباعات الخاطئة، من الجيد أن نذكّر بما أوجزه عالم الاجتماع الكيني البارز علي مزروعي في وصف موقع الإسلام بالنسبة للفظاعات التي ارتكبها غيره، وفي هذا يقول:

> «تهتم أكثر النقاشات حول نهاية التاريخ بذكر ما يميز قوة الغرب، ومن ثمة تفترض وهن بقية العالم. ولكن مع أن الإسلام في القرن العشرين لم يكن أرضًا خصبة للديمقراطية علىٰ الدوام، فإنه لم يكن أرضًا خصبة لجملة من أعظم الشرور في هذا القرن: النازية، الفاشية، الشيوعية، والإبادة الجماعية. لقد ظهرت هذه في مجتمعات كانت نصرانية أو بوذية أو كونفوشية. يُنتقد المسلمون بأنهم لم يصنعوا الأفضل، بينما لا يُحتفىٰ بهم حين امتلكوا من معايير السلوك الإنساني ما يتجنب الأسوأ. لا يوجد نظائر إسلامية لمعسكرات الاعتقال النازية، ولا التصفية الأمريكية العرقية، والتمييز العرقي تحت جماعة الإصلاح الكنسي الهولندية، والعنصرية اليابانية قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية، أو الإبادة الجماعية في عهد ستالين وبول بوت»[١].

ماذا عن الرسالة السامية التي حملتها الولايات المتحدة إلىٰ سائر العالم؟ في التعديل الرابع عشر للدستور الأمريكي عام ١٨٦٨م، مُنح العبيد أخيرًا الصفة الاعتبارية للشخص، ولكن الأمر لم يستمر طويلًا في الواقع. ففي غضون سنوات من إقراره عادت العبودية تحت قناع أكثر قبحًا امتاز بتجريم حياة السود، وتمثل في استغلال السود بأجور زهيدة وتحت ظروف قاسية لتشغيل الآلة الضخمة للثورة الصناعية[٢]. ما زالت آثار هذه النظرة التجريمية تجاه السود حية إلىٰ اليوم في الدولة الديمقراطية الأولىٰ حتىٰ أصبح قتلهم بدم بارد من قبل العناصر الأمنية

(1) Mazrui, A. (1993) Islam and The End of History. American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 10 No. 4, p. 534.

(2) Chomsky, N. (2016) What Kind of Creatures Are We ? Columbia University Press, p. 46.

الأمريكية يحتل مكانًا بارزًا ضمن أبرز العناوين المحلية والعالمية. أما خارجيًا، فقد كانت وما زالت السياسة الثابتة للولايات المتحدة هي سياسة «دبلوماسية القهر»، وهي النهج الأغلب حين تكون الولايات المتحدة في أحسن حالاتها. ودبلوماسية القهر أو القسر هي عبارة عن «استخدام التهديدات المسلحة المحدودة لإقناع الخصم أو لتحويل سياساته الخارجية أو الداخلية»(١). والحق، عند التأمل، أن هذه السياسة هي المعنية في تحذير برتراند رسل حين صرّح أنه «لن يعود هناك أي خطر من قيام حرب عالمية ثالثة إلا من ناحية التحرش الأمريكي»، وأنه متىٰ «أمكن إقناع أمريكا بأن تكون أقل عنفًا فسيستطيع العالم كله أن يتنفس الصعداء بحرية مرة أخرىٰ»(٢). أما حين تكون سياسة الولايات المتحدة في أسوأ حالاتها فالمشهد التالي من تغطية فيلسوف الأخلاق البارز جوناثان غلوفر كفيل بالتوضيح:

> «في ١٦ مارس ١٩٨٦م أبيد جمع من المدنيين الفيتناميين من قبل الجنود الأمريكيين في قرية ماي لاي ... أحرقوا كل منزل، واغتصبوا النساء والفتيات ثم قتلوهن، وطعنوا بعضهن في أرحامهن وبقروا بطون البعض الآخر أو قطعوا أكفهن أو سلخوا فراء رؤوسهن. وشُقت بطون النساء الحوامل وتُركن للموت»(٣).

لم يكن المشهد السابق سوىٰ لقطة محلية مكثفة لما جرىٰ ويجري في الأماكن التي ينزل فيها الجيش حاملًا لواء التحرير والديمقراطية. وفقًا لموقع الإحصاءات المعروف(٤) Statista، بلغت الأعداد الموثقة -أي أننا لا نذكر غير

---

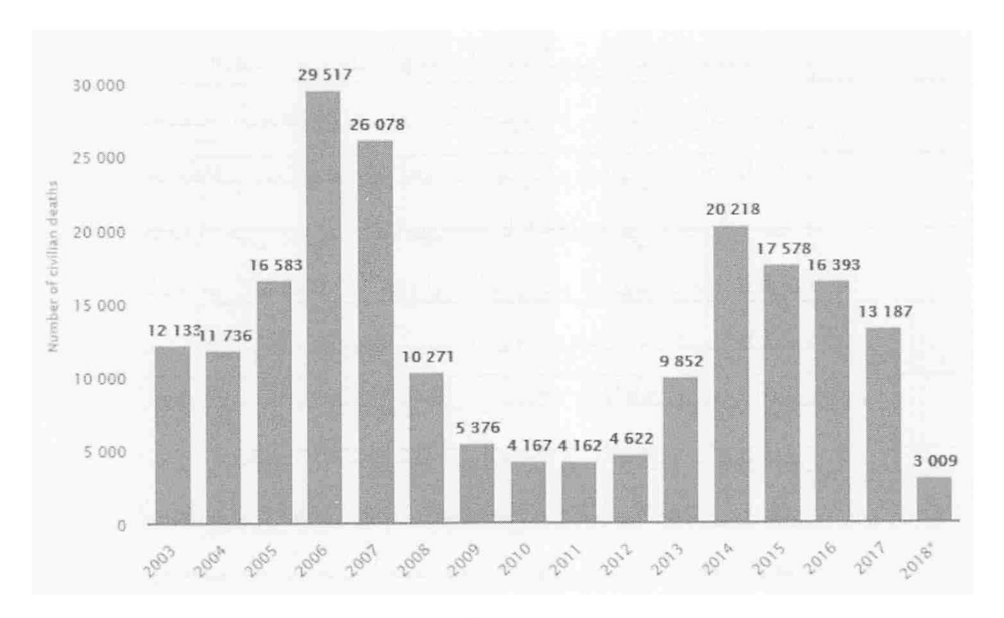
(١) انظر: السياسة العالمية: التوجهات والتحولات، تشارلز كيجلي وشانون بلانتون، ترجمة/ منير بدوي وغالب الخالدي، دار جامعة الملك سعود، الجزء الثاني، ٢٠١٧م، ص٧٧١.

(٢) آمال جديدة في عالم متغير، برتراند رسل، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، آفاق، ٢٠١٨م، ص١٤٧.

(3) Glover, J. (2001) Humanity: A Moral History of the Twentieth Century.Yale University Press, p. 59

(4) 'Number of documented civilian deaths in the Iraq war from 2003 to October 2018': https://www.statista.com/statistics/269729/documented-civilian-deaths-in-iraq-war-since-2003/,
تاريخ الدخول ٢٠١٨/١٢/١٦ م؛ والرسم البياني مأخوذ من الموقع.

الموثقة- لضحايا الحرب علىٰ الإرهاب في العراق وحده إلىٰ أكتوبر من هذا العام ٢٠١٨م رقمًا مرعبًا يفوق التوقعات. يلخص الرسم البياني التالي هذه الأعداد، حيث يمثل المحور الأفقي الأسفل مدرج السنوات بينما يمثل العمودي مدرج أعداد الضحايا بالآلاف لكل عام. في عام ٢٠٠٦م وحده فاق العدد ٢٩٠٠٠ قتيل عراقي؛ ولك أن تحصي المجموع لتحصل علىٰ واحد من أبشع الاعتداءات العابرة للقارات في التاريخ.



لم يحفظ التاريخ السجل المظلم لأمريكا وحدها، فقد كان للامبراطورية «التي لا تغيب عنها الشمس»، بريطانيا، حصتها من إهانة الجنس البشري، بينما يمكن العثور علىٰ أحد أسوأ الأمثلة علىٰ النفاق السياسي في الحالة الفرنسية. فالجميع يعلم أن الأمة الجزائرية رزحت تحت نير الاستعمار الفرنسي بين عامي ١٨٣٠-١٩٦٢م، لكن ما لا يعلمه الجميع هو أن الأمة الفرنسية كانت قد تعهدت لنفسها قبل ذلك في ١٧٩٠م بأن «تتخلىٰ عن شن أي حرب بقصد الاستيلاء، وأنها لن تستعمل قواتها ضد حرية أي أمة أخرىٰ»[١].

---

(١) انـظـر: Nol, A. and Thérien, J. (2008) Left and Right in Global Politics. Cambridge University Press, p. 91.

وبالنسبة للامبراطورية التي لا يغيب عنها الظلم، فالوقائع المخزية أكثر من أن يتسع لها الكتاب الحالي. لنأخذ فقط ما سجَّله والتر هاردنبرج Walter Hardenburg[(١)] عند منطقة نهر «بوتوماي» (من الأمازون) في مطلع القرن العشرين، حين كانت مؤسسة مدعومة من المستثمرين البريطانيين تستخدم السكان المحليين (معظمهم من قبائل الهيتو تو) من الهنود لاستخراج المطاط. حين تروعُك المشاهد التالية التي يصفها هاردنبرج، فتذكَّر أن التاريخ لم يحتفظ للفتوحات الإسلامية بشيء كهذا على الإطلاق:

> «لقد ثبت أن الهنود المسالمين جرىٰ تسخيرهم لجمع المطاط عراةً بلا أجور أو طعام؛ وأنه جرىٰ اختطاف نسائهم، والعبث بهن، وقتلهن؛ وأن الهنود جُلدوا حتىٰ برزت عظامهم كلما أخفقوا في إحضار حصة كافية من المطاط أو حاولوا الهروب، وأنهم تُركوا ليموتوا بجراحهم المتقيحة بالديدان؛ وتؤخذ جثثهم طعامًا لكلابهم، وأن جلد الرجال والنساء والأطفال كان أخف صور التعذيب المستعملة؛ وأنه جرىٰ التمثيل بالهنود في الحظائر، وقُطِّعوا إربًا بالمناجل، وصُلِبوا مقلوبين علىٰ رؤوسهم، وانتُزعت أعضائهم، وأنهم جُعِلوا أهدافًا للرماية بغرض التسلية، وغُمروا بالنفط وأحرقوا أحياء، رجالهم ونسائهم»[(٢)].

ويواصل هاردنبرج توثيقه المفصّل للممارسات التي أبدىٰ فيها المستعمرون همجية تضعهم تحت إنسانية السكان المحليين بدرجات هائلة. يقول هاردنبرج:

> «شكل دارج آخر من أشكال العقاب هو التمثيل،

(١) مهندس أمريكي (١٨٨٦-١٩٤٢م) رحل إلىٰ منطقة بوتومايو في غابات الأمازون للعمل في أحد المشاريع فانتهىٰ به الأمر إلىٰ تسجيل الفظائع المقترفة ضد السكان المحليين.

(2) Hardenburg, W. (1913) The Putumayo, The Devil's Paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein, T. Fisher Unwin, p. 28-29..

كقطع الأذرعة، والأرجل، والأنوف، والآذان، والذكور، والأقدام، وحتىٰ الرؤوس. كان الإخصاء عقوبة شائعة أيضًا لجرائم مثل محاولات الهروب، أو التكاسل، أو إبداء الغباء، وعادة ما يجري إيقاع هذه الأشكال السابقة من البتر فقط للتخفف من رتابة القتل والجلد المستمر، وأيضًا للتوفر علىٰ نوع من الاستجمام. عادة ما يموت الضحايا خلال بضعة أيام، ويقتلون حين لا يموتون، حيث قيل أن ماسيدو[١] أصدر في ١٩٠٦م أمرًا لمن تحته بقتل جميع الهنود المُمثَّل بهم في الحال، وللأسباب التالية: الأول، لأنهم استهلكوا الطعام رغم عجزهم عن العمل، وثانيًا، لأن منظر هؤلاء التعساء كان قبيحًا وهم يتحركون جيئة وذهابًا»[٢].

لقد وقع ذلك في أقصىٰ الغرب. لنتجه إلىٰ الشرق حيث واحدة من أسوأ البقع السوداء في سمعة بريطانيا، وهي الكارثة المعروفة بـ «نهب البنغال» plundering of Bengal، والتي ذهب ضحيتها آلاف السكان المحليين من جراء المجاعة التي تسبب بها المستعمر. «في الهند»، تحكي آرمسترونج، «نهب التجار البريطانيون أصول البنغال بشكل وحشي في أواخر القرن الثامن عشر . . . وبدلًا من إنتاج طعامهم الخاص تم إجبار المزارعين المحليين علىٰ إنتاج النيلة وليف القنب للسوق العالمية»[٣]. مع زيادة عدد السكان واحتشادهم أدىٰ ذلك إلىٰ نضوب العديد من الموارد ونشوب مجاعة عامة[٤]. وأما ألمانيا فهناك فكرة سائدة أنها كانت أقل سوءًا، والواقع أن شرورها الاستعمارية فاقت في البشاعة ما فعلته بريطانيا وفرنسا معًا. لقد «تجاوز المنظِّرون الاستعماريون من الألمان نظراءهم من الفرنسيين أو البريطانيين»، يقول فرغسون: «عندما تحدثوا عن الحاجة إلىٰ

---

(١) فيكتور ماسيدو، المبعوث لإدارة لاتشوريرا، إحدىٰ المناطق في مدينة بنما.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٥.

(3) Armstrong, K. (2015) Fields of Blood: Religion and the History of Violence, Anchor, p. 285.

(٤) المصدر السابق، ص٢٨٥.

«الاستئصال الحقيقي للقبائل [سكان البلاد الأصليين] غير الأكفاء ثقافيًا والعدوانيين» . . . باستخدام «أقصىٰ درجات الترويع» من أجل «القضاء علىٰ القبائل المتمردة، وإسالة أنهار من الدماء»[1]. وبذلك يعجب المرء أشد العجب من زعم المفكر العربي جورج قرم «أن ألمانيا كانت غائبة»، كما يقول، «عن هذا السباق المحموم إلى غزو العالم وعن المنافسات التوسعية الاستعمارية»[2]. إننا نستطيع أن نمضي طويلًا في تعداد ألوان جديدة من الفظاعات المرتكبة باسم التنوير وانتشال البرابرة المتخلفين من أوحال الجهل والتخلف، ولكن يجب أن نفترض أن ما سبق ذكره كاف لأي إنسان يتمتع بالحد الأدنىٰ من الشفقة والعدل.

❁ ❁ ❁

حين أعلنت الشيوعية برنامج عملها علىٰ الملأ، كان بيانًا قويًا ومكشوفًا، وكان يحمل بين أسطره العديد من الفقرات الصالحة لأن تمثل الإرهاب تمثيلًا نموذجيًا، لكن شيئًا من ذلك لم يحدث، لأن برنامج العمل ببساطة لم يكن إسلاميًا (شخصيًا أجد نصَّ البيان مثيرًا للاهتمام بالفعل). في هذا البيان المعروف بـ «مبادئ الشيوعية»، يقول فريدريك إنجلز:

> «نحن لسنا بشيوعيين يريدون تنفيذ كل شيء بالمحبة. ولا نذرف دموع الأسىٰ في ضوء القمر حول بؤس الناس ثم ننهض بعد ذلك مغمورين بشدة الابتهاج عندما يراودنا التفكير بالمستقبل الذهبي. فنحن نعلم أن عصرنا يتميّز بالجدية ويحتاج لجهود كل إنسان وأن الأحلام السطحية ليست سوىٰ نوع من الضعف الفكري الذاتي الذي يؤدي بكل من يستسلم إليه إلىٰ الجمود. نحن لسنا بشيوعيين يبشرون منذ الآن بسلم أبدي بينما يجهز أعداؤنا أنفسهم في كل مكان للمعركة. إننا نعلم جيدًا أننا

---

(١) الحضارة، كيف هيمنت حضارة الغرب علىٰ الشرق والغرب؟ نيال فرغسون، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠١٤م، ص٢٨٠.

(٢) تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، جورج قرم، ترجمة/ د.رلي ذبيان، الفارابي، ٢٠١١م، ص٢٤٤.

لن نستطيع في أي مكان كان، باستثناء إنكلترا والدول الحرة في أميركا الشمالية، أن ننتقل إلىٰ عالم أفضل قبل أن ننتزع حقوقنا السياسية بالقوة. وليكن هناك من يدين موقفنا هذا ويصفنا بالثوريين، فهذا لن يحظىٰ منا بأي اهتمام»[1].

لا يمكن قصر أسباب الإرهاب علىٰ اعتبارات دينية، فضلًا عن قصره علىٰ الإسلام وحده، إلا بضرب من التحامل الشديد. وبحسب هوتون (٢٠٠٩م)، أستاذ شؤون الأمن القومي في كلية الحرب البحرية الأمريكية، أحصىٰ بعض الخبراء ٢٠ سببًا يُعتقد أنها تمثل دوافع الممارسات الإرهابية -ربما يمكن إيصال العدد لأكثر من ذلك- ومن أهمها:

* انعدام الديمقراطية والحريات المدنية وسيادة القانون.
* الدول الفاشلة أو الضعيفة.
* عمليات التحديث المتسارعة.
* الأيديولوجيات المتطرفة علمانية كانت أو دينية.
* سوابق تاريخية للعنف السياسي والحروب الأهلية والثورات والديكتاتوريات والاحتلال.
* الهيمنة والتفاوت في السلطة.
* الحكومات غير الشرعية أو الفاسدة.
* الأطراف الخارجية الفاعلة التي تساند الحكومات غير الشرعية.
* القمع بوساطة الاحتلال الأجنبي أو القوىٰ الاستعمارية.
* الشعور بالتمييز بناء علىٰ العرق أو الهوية الدينية.
* فشل الدولة أو عدم رغبتها في احتواء الجماعات المنشقة أو الطبقات الاجتماعية الصاعدة.
* الشعور بالظلم الاجتماعي.

---

(١) مبادئ الشيوعية، فريدريك إنجلس، الفارابي، ٢٠٠٧م، ص٧٦.

* حضور القيادات الأيديولوجية الجذابة.
* الأحداث المثيرة للتغيير[1].

أما المغالطة الممجوجة بأنّ المسلمين نشروا دينهم بالسيف والعنف فقد انحدرت أصلًا من رحم الاستشراق القديم ونشأت وترعرعت لاحقًا علىٰ أيدي الكتاب المسيحيين المتحمسين[2]. يقوم توماس أرنولد بتصحيح الصورة عند البسطاء المغيبين موضحًا أن «انتشار الدين علىٰ رقعة واسعة جدًا من العالم يرجع إلىٰ العديد من الأسباب الاجتماعية والسياسية والدينية: ولكن من بين هذه الأسباب، وأحد أقوىٰ العوامل التي أثرت في إخراج هذه النتيجة المذهلة، كانت الجهود غير المنقطعة للدعاة المسلمين، الذين نذروا أنفسهم، باعتبار النبي نفسه قدوتهم، لتحويل غير المؤمنين إلىٰ الإيمان»[3]. كذلك يضيف المؤرخ البارز نورمان كانتور:

> «إن الخرافة القديمة القائلة بأن العرب اندفعوا بالسيوف في يد وبالمصحف في اليد الأخرىٰ، مخيرين سكان البحر المتوسط بين التحول للإسلام أو الموت، خرافة منبوذة منذ أمد بعيد. في الواقع تسامح العرب مع الممارسات الدينية للنصارىٰ واليهود الخاضعين لهم؛ ولم يفعلوا أكثر من فرض جزية علىٰ كل فرد، وتقييد بعض

(١) انـــظـــر: Houghton, D. (2009) Political Psychology: Situations, Individuals, and Cases. Routledge, p. 208

(٢) من بين الكتب الكلاسيكية المكرسة لتشويه الإسلام والمسلمين، علىٰ سبيل المثال لا الحصر:
G.M.Draycott (1916) Mahomet (sic) the Founder of Islam,
Samuel M. Zwemer (1916) The Disintegration of Islam,
W.H.T. Gairdner (1920) The Rebuke of Islam.
زعم الصليبي والمجادل المعروف من القرن الثالث عشر، أوليفر بادربورن، ما يلي: «لقد بدأ الإسلام بالسيف، واستمر بالسيف، وبالسيف سوف تكون نهايته» (A. Gerges, F. (1997) Islam and the Muslims in the Mind of America: Influences on the Making of U.S. Policy. Journal of Palestine Studies, V..26 No.2, p. 68).

(3) Arnold, T. (2002) The Spread of Islam in the World, Goodword Books, p.3.

الحقوق السياسية لأولئك الذين لم يصدقوا بمحمد (ﷺ) رسولًا من الله، ومن ثمة توفروا علىٰ مصلحة محققة في عدم استعجال تحول رعاياهم عن دينهم»[1].

في السياق ذاته، يخلص تشارلز إيتون إلىٰ قراءة أصدق لما كان يحدث بالفعل:

«ربما لم يكن العرب مقاتلين أفضل من غيرهم ممن كانوا يخربون ويذبحون في الأراضي المأهولة بالبشر، لكنهم كانوا منضبطين بخلاف غيرهم؛ إذ لم تحدث مذابح أو حالات اغتصاب أو إحراق للمدن، فلقد كان هؤلاء الرجال يخشون الله لدرجة يصعب تخيلها في وقتنا الحاضر، إذ كانوا يشعرون بجلال علمه المحيط بهم، في الريح وبين الأشجار وخلف كل صخرة وفي كل واد. وحتىٰ في تلك الأراضي الغريبة عنهم يعلمون أنَّه لا يوجد مكان يمكن أن يستترون فيه من اطلاع الله عليهم، ورغم بعد المسافات الطويلة التي تبعدهم عن أوطانهم إلىٰ أقاصي الأرض، إلا أنَّهم كانوا يمشون علىٰ الأرض هونًا (كما أمروا في القرآن) ولم يشهد التاريخ انتصارًا كانتصارهم»[2].

وأما كلمة «الجهاد»، والتي تُربط علىٰ نحو خاطئ بأعمال العنف الاعتباطية، فهي مجرد أداة تخويف تستخدم من قبل وسائل الإعلام غير المسؤولة لتحويل الناس بعيدًا عن الإسلام. مرة أخرىٰ، يقول بول فيندلي في سياق توضيحه: «الجهاد له معنيان: أحدهما، النضال غير العنيف داخل النفس لتحقيق حياة تتسم بالفضيلة، والآخر، القتال من أجل العدالة، وهي هدف سامٍ في

---

(1) Cantor, N. (1994) The Civilization of The Middle Ages, A Completely Revised and Expanded Edition of the Medieval History. Harper Perennial, p. 133.

(2) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man. The Islamic Texts, p. 17

التعاليم الإسلامية»[1]. يجرنا هذا إلىٰ الحديث عن نقطة ثالثة، وهي أن الجهاد في الإسلام، فوق كونه إجراء حتميًا للدفاع عن الأمة الإسلامية عند تعرضها للعدوان، وفوق كونه وسيلة ضرورية لإزالة العوائق التي تمنع وصول كلمته لبقية العالم، فهو وسيلة لإقامة العدل ودحر الظلم علىٰ هذا الكوكب، ولو تطلب ذلك شيئًا من العنف. «أيمكن لأحد اليوم أن يقبل بالنقطة الأخيرة؟» ربما تساءل البعض. ندع الجواب لنعوم تشومسكي والذي لا يرىٰ استعمال العنف لإزالة الظلم خيارًا متاحًا فحسب وإنما ضرورة أخلاقية متىٰ ما كان مبررًا. «إن أي لجوء إلىٰ العنف»، يقول تشومسكي، «ينبغي أن يكون مبررًا، وربما يكون تبرير ذلك أنه من الضروري معالجة الظلم»[2]. وكتب المفكر علي عزت بيجوفيتش أيضًا: «يجوز في الجهاد من أجل إقامة نظام إسلامي استخدام جميع الوسائل فيما عدا وسيلة واحدة، ألا وهي الجريمة»[3]. في الإسلام، يعرف هذا الضرب من الجهاد بـ «الفتح» وليس «الاستعمار» أو «الاحتلال». يمكن تمييز المفهومين الآخرين، لكي نوضح الفرق، عن مفهوم الفتح بالتأمل في دعوة كارل بيرسون[4] الأمة الإنجليزية إلىٰ المحافظة علىٰ قوتها بواسطة المنافسة، وبسلوك سبيل الحرب مع ما أسماه «الأعراق الوضيعة»، وسبيل الصراع الاقتصادي علىٰ موارد الأرض مع «الأعراق النظيرة»[5]. مهما بحثتَ في القرآن أو السنة لن تجد تأسيسًا للجهاد علىٰ هذه الروح العدوانية الاستغلالية.

ولنكن منصفين: تحت أي منطق ضروري وبأي حق مطلق تحتكر الأمم الغربية -أو أي نظام آخر- لنفسها امتياز استعمال العنف ضد سائر العالم باسم

---

(1) Findley, P. (2001) Silent No More, United States, p. 296.

(٢) نعوم تشومسكي، حوار «فلسفة اللغة»، ضمن حوارات «عن الطبيعة الإنسانية»، تقديم/ جون راكمان، ترجمة/ أمير زكي، دار التنوير. ص١٦٩

(٣) الإعلان الإسلامي، علي عزت بيجوفيتش، ترجمة/ محمد يوسف عدس، مكتبة الإمام البخاري، ٢٠٠٩م، ص١١٤.

(٤) الرياضي الإنجليزي المعروف بوضع أسس الإحصاء الرياضي.

(5) Glover, J. (2001) Humanity: A Moral History of the Twentieth Century,Yale University Press, p. 195.

التصدي للظلم؟ وتحت أي منطق ضروري وبأي حق مطلق يُستقبح هذا الامتياز من الأمم الأخرىٰ حين تكون في موقع قوة؟ مالم نعترف بأن هناك كيلًا وقحًا بمكيالين[١]، فلن نحصل علىٰ إجابة مقنعة. من الصعب تخيل غير ذلك مع تصريح المستشار الخاص للأمم المتحدة، هربرت أوكون، بأن «القوة هي الحاكم النهائي» وأن «أي سياسة دبلوماسية لا تعتمد مبدأ العصا والجزرة لن تتقدم كثيرًا» وأنه من دون «هراوة مخبأة، أو لجوء إلىٰ قوة تهديد معقولة، ستصبح السياسة مخادعة وثرثرة»[٢]. لقد تحلّىٰ تحليل تشارلز إيتون بالواقعية التامة حين قال:

> «للسلام أوقاته، ولكن للحرب أوقاتها أيضًا، ولم ينسَ المسلمون قط أنَّ كل إنسان ولد ليحارب بصورة أو بأخرىٰ، علىٰ صعيد ما أو علىٰ غيره؛ إن لم يكن جسديًا، فروحيًا. أمَّا من يحاولون تناسي هذه الحقيقة فسوف يُستَعْبدون عاجلًا أم آجلًا»[٣].

ولكي نتفهم حقيقة ما يقال هنا، علينا أولًا أن نتواضع في توقعاتنا، ونتقبل الواقع الفعلي الذي شرحه عالم الاجتماع البارز مايكل مان عن طبيعة العلاقة بين المجتمعات البشرية عبر الأزمان، بعيدًا عن المثاليات الإنسانية الحالمة، وتمشيًا قبل ذلك مع الحقيقة الواضحة التي بينها القرآن[٤]، وهو أن الأغلبية الكاسحة، كما يقول مان، «من جميع المجتمعات المعروفة ما فتئت تنخرط بانتظام في أنشطة شبه حربية»[٥]، وأن «أسباب الحروب»، إجمالًا، وكما أوضح ويل وآريل ديورانت في درس من دروس التاريخ، «هي نفسها أسباب التنافس بين الأفراد:

---

(١) في بعض مقابلاته المسجلة، عرَّف تشومسكي النفاق السياسي بأنه استثناء أمة من الأمم نفسها من المعايير التي تطبقها علىٰ غيرها.

(٢) انظر: Glover, J. (2001) Humanity: A Moral History of the Twentieth Century, Yale University Press, p. 133

(3) Eaton, C. (1985) Islam and the Destiny of Man. The Islamic Texts, p. 114

(٤) ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١].

(5) Mann, M. (1992) States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology, Blackwell Publishers, p. 129. ومما يستحق الذكر أنه قرر هذه القضية في سياق تدليله علىٰ الميول الحربية للمجتمعات العلمانية، لا الدينية.

الاستحواذ، المشاكسة، الافتخار؛ الطمع في الطعام، والأراضي، والوقود، والسيادة»[1]، وليس الإيمان الديني الخالص.

وعلىٰ التنزل جدلًا بأن التوسع الإسلامي كان عنيفًا، فإن ما فعله الغرب فقط خلال فترة الهيمنة الاستعمارية أسوأ بأضعاف مما يُلصق بالفتوحات الإسلامية، كمًا وكيفًا، علىٰ المستوىٰ الإنساني، والاقتصادي، والاجتماعي، والبيئي. مع ذلك ما زال هناك جهل فظيع بهذه الحقيقة أو تغاض متعمد لها. مع ذلك، لا ينبغي أن يؤدي هذا إلىٰ الافتراض بأنّ الإسلام هو دين الانهزامية والعجز عن الدفاع، الذي يعلم أتباعه الرضوخ للظلم. لقد كانت هناك فترات في التاريخ استخدم فيها الإسلام السيف بالفعل، ولكن ليس لتحويل الناس إلىٰ الإيمان بالقوة. أولًا، تجدر الإشارة إلىٰ أنّ النبي كان دائمًا علىٰ استعداد لتعزيز سياسة الانفراج والهدنة مع خصومه، كما فعل في معاهدة الحديبية (٦٢٨ م). وقد ساعد المناخ السلمي وغير الدموي الذي تلا ذلك المئات من الناس علىٰ معرفة المزيد عن الإسلام واعتناق الدين. ثانيًا، استُخدم السيف لحماية الأراضي الإسلامية، وكلما كان ذلك ضروريًا، كإجراء وقائي لإحباط التهديدات القريبة. وعندما كان الإسلام قد بدأ للتو في الازدهار، لم يكن ثمة بد من مواجهة الأعداء المحتملين. ومع ذلك، وقتما غزت جيوش المسلمين أراضي جديدة، فقد كان السكان الأصليون يمنحون حقوقًا وامتيازات لم يكونوا يحلمون بها تحت نظام الحكم القديم. ولم يكن الرعايا الجدد مستحقين للحماية الكاملة فحسب، وإنما سُمح لهم أيضًا بالتنقل بحرية، والتجارة، وبحرية العقيدة؛ وقد ضرب اليهود والنصارىٰ في ظل حكم إسبانيا الإسلامية مثالًا يحتذىٰ به. كتب المؤرخ فرانك ويلش: «كان الناس الذين يدخلون في [حكم] الإسلام، بملء إرادتهم في الغالب، يُمنحون مركزًا معترفًا به، ويحظون بحماية القانون، ويُدعون إلىٰ دفع الضرائب، ويُعطون فرصًا للتقدُّم»[2].

---

(1) Durant, Will and Ariel (1968) The Lessons of History, Simon and Schuster, New York, p. 81.

(٢) تاريخ العالم: منذ فجر الإنسانية إلىٰ العصر الحديث، فرانك ويلش، جروس برس ناشرون، ٢٠١١م، ص٥٥.

قارن ما سبق مع ما وقع في عام ١٤٩٢م، حين طرد فرديناند وإيزابيلا المسلمين المغاربة، واختيار الأقلية اليهودية الرحيل معهم للإقامة في دول إسلامية، في الوقت الذي عذّبت فيه الملَكِية الإسبانية حتىٰ الموت «أولئك المسيحيين الذين لم يتفقوا معها، وأرسلت الغزاة إلىٰ نصف الكرة الغربية لنهب سكانها وقتلهم»، وتخييرهم «بين أمرين: إما أن يتحولوا إلىٰ المسيحية أو أن يقتلوا»[1]. أو قارنه مع ما حكاه المؤرخ توماس أرنولد عن حالة الملك أولاف تريغفاسون الذي، كما يقول أرنولد، «كان يفتك بأولئك الذين رفضوا قبول المسيحية، أو يقطع أيديهم أو أقدامهم، أو يدفعهم إلىٰ المنفىٰ، وبهذه الطريقة نشر الدين المسيحي في كل أنحاء فيكين (الجزء الجنوبي من النرويج)»[2].

ورغم ظهور العامل الإيماني في استنهاض المسلمين الأوائل لنشر رسالة الإسلام، إلا أن كثيرًا من المستشرقين الغربيين والعلمانيين العرب وغير العرب درجوا علىٰ نفي قوة هذا العامل، وادّعاء أن المكاسب الدنيوية الخالصة هي المسؤولة عن ذلك، الأمر الذي يجرد بلا شك الإسلام من أي سمة مميزة فيما حدث، ويتهم المسلمين الأوائل بأنهم لا يختلفون كثيرًا عن البرابرة الذين غزوا الإمبراطورية الرومانية الغربية أو قبائل الهكسوس التي اجتاحت البلاد المصرية. في انتقاد هذا التوجه المفرط في الاختزال، إن استبعدنا أي دوافع عدوانية أخرىٰ، يؤكد جون إسبوزيتو، متابعًا بيرنارد فايس وآرنولد جرين، الباحثين البارزين في تاريخ النظام الإسلامي، فيقول:

> «حتىٰ المؤرخ العلماني . . . يجب أن ينظر إلىٰ الإسلام باعتباره العامل الحاسم في توسع العرب. إذ لا يمكن فهم السبب في أن القبائل العربية التي استمرت علىٰ مر القرون تخوض الحرب ضد بعضها البعض، والتي عرفت بحرصها البالغ علىٰ استقلالها، قد وضعت نفسها فجأة تحت إمرة القادة المسلمين طواعية، (نقول إنه)

---

(١) النبوءة والسياسة، غريس هالسل، ترجمة/ محمد السماك، دار النفائس، ٢٠٠٣م، ص١٥٢.

(2) Arnold, T. (2002) The Spread of Islam in the World, Goodword Books, p. 8

لا يمكن فهم هذا بمعزل عن الإسلام، لقد كان الإسلام هو الذي قدم صيحة الحشد الضرورية وغرس في المحاربين البدو إحساسًا بأنهم يحاربون في سبيل هدف عظيم، ومهما كانت الدوافع المادية الأصلية للبدو . . . (فإنهم وجدوا أنفسهم) داخل حركة أعظم من أي شئ كانوا قد حلموا به، حركة ليست من صنعهم، ولا يمكنهم تفسيرها سوىٰ في ضوء التدخل الإلهي في الشئون الإنسانية»[1].

قارن هذا بمزاعم فرناند بروديل. فرغم اشتهاره بالإطلاع الواسع علىٰ التاريخ والحضارات، إلا أن مجازفاته التالية دليل علىٰ أن المناعة ضد التحيز مستحيلة في أوساط الدارسين. يقول بروديل بفجاجة غريبة: «لم يكن هدف الفاتح العربي في البداية الدعوة إلىٰ الدخول في العقيدة الجديدة إلا نادرًا بل العكس استغل أكثر الحضارات الجديدة التي وقعت تحت رحمته من فارس سوريا ومصر وكذا حضارة أفريقيا»[2]، وزعم بروديل أن المسيحيين فيها حاولوا «الدخول في الإسلام لأنهم كانوا عرضة للجلد بالسياط إذ كان سداد الضرائب الجزئية مقصورًا علىٰ المسلمين»[3]، ثم زعم بفجاجة مصادمة أشد المصادمة لحقائق التاريخ أنه« خلال سنوات هذه الحروب المتواصلة لم يكن أبدًا الاهتمام ولا كان الباعث نشر الدعوة الإسلامية في المقام الأول»[4]. لقد كان يمكن قبول هذه المزاعم المرسلة، علىٰ الأقل جزئيًا، لو كان الحديث عن مراحل متأخرة جدًا من الفتوحات الإسلامية، أما أن يكون العصر الذهبي لتوهج العقيدة في نفوس الفاتحين -عصر النبوة والخلفاء الأربعة- هو عصر ذبول هذه العقيدة لدرجة

---

(١) الخطر الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟، جون إسبوزيتو، ترجمة/ قاسم عبده، ٢٠٠٩م، ص٨٢.

(٢) انظر: تاريخ وقواعد الحضارات، فرناند بروديل، ترجمة/ حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م، ص٧٨-٧٩.

(٣) المصدر السابق، ٧٨.

(٤) المصدر السابق، ص٧٩.

سيلان اللعاب للمكاسب المادية فقط، فهذا ما لا يمكن لمؤرخ مطّلع مُنصف القبول به.

❁ ❁ ❁

إلىٰ الآن، دار النقاش السابق حول وضع الداخلين في الإسلام، ولكن ماذا عن حال الخارج منه والجدل الديني المتأخر حول حكم المرتد في الإسلام؟ في البدء، يجب ألَّا يُغفل أي جواب عن هذا السؤال المقدمة الآتية: أن الدين في الإسلام -خلافًا للعديد من الأديان ولما يردده البعض- ليس قضية شخصية، ولم يكن في يوم من الأيام كذلك، مما يترتب عليه أيضًا أن الردة ليست قضية شخصية. إن الدخول في الإسلام دخول في ميثاق معلن بواسطة الشهادة، والتي تكافئ القسم الدستوري ألا يخون المواطن المثل العليا لمجتمع الدولة الذي ينتمي إليه، ويزيد عليه بصفة فارقة للغاية وهي الإشهاد: إشهاد الله أولًا والمجتمع المسلم ثانيًا ألا يخون الميثاق الذي التزمه طوعًا. ولأن الدين ليس قضية شخصية في الإسلام كما أسلفنا، فإن إعلان التزام الميثاق ليس أمرًا مُرجَأً للآخرة فحسب -وبالتالي المقولة الخاطئة: هذا شأن خاص بين الإنسان وربه- وإنما شأن دنيوي أيضًا، لأن الله رب الإنسان ومالك أمره في الدنيا والآخرة وليس في الآخرة فقط ﴿فَلِلَّهِ ٱلْآخِرَةُ وَٱلْأُولَىٰ﴾ [النجم: ٢٥]. فقط الدين المعلمن -أو الفكر الديني المعاد تأويله ليبراليًا[1]- هو الذي يحصر سلطان الله أو حكمه علىٰ اختيارات الناس الدينية في الآخرة فقط، ولكن الإسلام ليس أحد هذه الأديان. وليس خرق الميثاق المبرم مع الدولة -والتي أصبحت إلهًا آخر في عصرنا كما بين ويليام تشيتيك ولوك فيري وبول تيليتش وغيرهم- جُرمًا أعظم من نكث الميثاق المبرم مع إله الدولة والإنسان ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾ [الرعد: ٢٠]. وكثيرًا -بل غالبًا- ما يجري إهمال حقيقة أن الفرد الذي يختار الدخول في الإسلام وهو علىٰ علم بعاقبة الارتداد عنه، إنما يدخله بموجب

(١) ولذلك كان فوكوياما واقعيًا تمامًا حين اعتبر الإسلام والليبرالية ندان يصعب التوفيق الكلي بينهما واعتبر الدين - الإسلام خصوصًا «عائقًا ثقافيًا للديمقراطية». انظر:

Fukuyama, F. (1992) The End of History and The Last Man. The Free Press، p. 216

اتفاق إرادي يفرض الالتزام. من ناحية فلسفية، يشرح مايكل ساندل، فيلسوف السياسة الشهير، معنىٰ الإلزام الأخلاقي الذي يفرضه اتفاق من هذا النوع، فيقول:

«تنبثق القوة الأخلاقية لعقد ما من الطابع الإرادي للاتفاق، إذ عندما أدخل وأنا حر في اتفاق ما، أصير ملتزمًا شروطه مهما كانت، فسواء كانت بنوده منصفة أو غير منصفة، سهلة أو صعبة، فإني «أخذتُها علىٰ عاتقي» لأن فرضها علىٰ نفسي يشكِّل، علىٰ الأقل، واحدة من الأسباب التي تجعلني مطالبًا بالتزامها»[١].

من المهم استيعاب المقدمة السابقة قبل تخطيها إلىٰ أي حديث آخر عن الاعتبارات الجزئية، أيًا كانت، التي يعددها الفقهاء عند حديثهم عن عقوبة الردة.

إن لكل جماعة ثقافية أخلاقيات للاعتقاد تقتضي المراعاة مثلما أن هناك أخلاقيات للتصرف، وقد صاغ هذه الفكرة بوضوح الرياضي والفيلسوف البريطاني ويليام كليفورد حين أكد أن «اعتقاد أي إنسان ليس شأنًا خاصًا به هو فقط»[٢]. ذلك أن حياة كل واحد منا، كما يجادل كليفورد، تهتدي بالمفاهيم العامة التي صنعها المجتمع لأغراضه، وبالتالي فإن «كلماتنا، وعباراتنا، وأنماط تفكيرنا ممتلكات مشاعة بين العموم»[٣]، وليست أشياء منعزلة عديمة الأثر. وكما يجادل دانيال آر دينيكولا، أستاذ كرسي الفلسفة بجامعة جيتيسبيرغ، في توضيحه لآثار الاعتقاد المجتمعية:

> «إن الاعتقاد والعلم يجري تكوينهما في مجتمع معرفي يصطلي هو الآخر بآثارهما. إن هناك أخلاقيات لاعتناق، واكتساب، وتعزيز، وهجر المعتقدات - وهذه الأخلاقية تصنع وتكبح في آن معًا حقنا في الاعتقاد. إن

---

(١) الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ترجمة/ محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، ص١٨٧-١٨٨.

(2) Clifford, W. K. (2008) The Ethics of Belief. In Pojman, L. and Rea, M. Philosophy of Religion: An Anthology, Thomson Wadsworth, p. 368.

(٣) المصدر السابق.

كانت بعض المعتقدات خاطئة، أو ممقوتة أخلاقيًا، أو غير مسؤولة، فإن بعض المعتقدات خطر أيضًا. مثل هذه المعتقدات، ليس لنا أي حق في اعتناقها»[1].

وتجب الإشارة إلىٰ أن المسلمين هم أكثر الجماعات البشرية التي يطلب منها التسامح تجاه الآخرين، حتىٰ ليبدو أن غير المسلمين غير مطالبين بنفس المبدأ تجاه الإسلام. لقد سمح هذا الافتراض المقبول علىٰ نطاق واسع بوضع المسلمين في قفص الاتهام ولن نبالغ إن قلنا أن العديد من المسلمين باتوا يحسبون أن هذا هو الوضع الطبيعي. ولكي نحطم هذا الافتراض علينا أن نقصد جذور المشكلة ونستهدف مفهوم التسامح نفسه.

يعتقد كثير من الناس أن مبدأ التسامح حق مشروع بداهةً apriori، وهو اعتقاد مضلل كليًا لأمرين. الأول هو أن مبدأ التسامح، مثل الإنسانية والعلمانية والدعوة للمساواة وهلم جرًا، مفهوم تم تكوينه ثقافيًا وليس مبدأ ضروريًا تم اكتشافه. وعلىٰ فرض معاملته معاملة المفهوم الضروري الذي جرىٰ اكتشافه، فإن هذا لا يلتئم مع وصفه بأنه حق مشروع بالبداهة، إذ لا يمكن أن يتأخر البشر في إقرار، فضلًا عن استحسان، ما عُلم ببداهة العقل حسنه لعشرات الآلاف من السنين إلىٰ تخوم عصر التنوير. لتتضح الفكرة، تأمل علىٰ سبيل المثال ما كتبه روبيرت دال، أحد أكبر المفكرين في العلوم السياسية، عن قيمة المساواة: «لو كانت المساواة بديهية بذاتها فلن تفتقر إلىٰ تبرير إضافي ... ومع ذلك كون الناس -رجالًا ونساءً- قد خُلقوا متساوين هو بالنسبة لأغلبنا بعيد غاية البعد عن أن يكون بديهيًا بذاته للناس أجمعين»[2]. علىٰ هذا المنوال يمكن تفكيك العديد من المفاهيم والنظريات المتأخرة في مسيرة البشر، مثل النسوية والماركسية والليبرالية والديمقراطية، وذلك باعتبارها غير ملزمة أو متعالية، وبالتالي إرجاعها

---

(1) DeNicola, Daniel. "You Don't Have a Right to Believe Whatever You Want to". Aeon, 14 May, 2018.

(2) Dahl, R. (1998) On Democracy,Yale University Press, p62.

شغل روبيرت آلان دال (١٩١٥م-٢٠١٤م) منصب أستاذ العلوم السياسية في جامعة ييل وترأس جمعية العلوم السياسية الأمريكية.

إلىٰ كونها اختراعًا ثقافيًا مقيدًا بظروف زمانية ومكانية خاصة. من هنا لم يجد المُنظّر بيتر بي نيكلسون غضاضة في أن يقول: «من الصعب جدًا رسم إطار التسامح وتعيين حدوده بدقة. أعتقد أنه ينبغي التسامح مع كل تعبير عن الرأي، بما في ذلك القول بتأييد عدم التسامح»[١].

ختامًا، لعل من المفيد إلقاء الضوء علىٰ الآلية التي يتم من خلالها تجسيد العديد من المفاهيم الخاطئة واسعة الانتشار عن الإسلام. في هذا السياق يمكننا الإشارة إلىٰ دراسة قيمة لسوزان دوغلاس وروس دان بعنوان: تفسير الإسلام في المدارس الأمريكية Interpreting Islam in American Schools، وفيها يستنتجان:

> «إنّ القوالب النمطية والمفاهيم الخاطئة عن الإسلام قد تم تأصيلها بعمق في الثقافة الأميركية. وكما شكل تراث الرق صورًا شعبية عن إفريقيا كقارة مأهولة بالقبائل الوثنية والغابات التي لا يمكن اختراقها، فقد شكل تراث العصور الوسطىٰ والاستعمار الغربي من العداء للإسلام أيضًا الأساس للأسلوب الحديث السيئ للتعليم عن المجتمع والتاريخ الإسلاميين. وفي وسائل الإعلام، كان التحيز الثقافي في تغطية العالم الإسلامي منتشرًا لدرجة استحقاقه للدراسة الأكاديمية . . . ونتيجة لذلك، فقد تدفق تفسير وسائل الإعلام الشعبوية للإسلام وللعالم الإسلامي بحرية إلىٰ الفصول الدراسية ثم عاد مرة أخرىٰ إلىٰ الجمهور الأوسع دون أن يخضع للكثير من التحليل النقدي والتصحيح»[٢].

---

(1) Nicholson, P. (1985) Toleration as a Moral Ideal. In Horton, J. and Mendus, S. (eds.) Aspects of Toleration: Philosophical Studies, Methuen, p. 169.

(2) Douglass، S. & Dunn, R. (2003) Interpreting Islam in American Schools, Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities, p 53.

«... وحدث في عام ١٩٥ ق. م أن خرجت نساء رومه الحرائر إلىٰ السوق العامة، ونادين بإلغاء قانون أبيوس Appius الصادر في عام ٢١٥م، والذي يحرم علىٰ النساء التحلّي بالذهب والملابس الكثيرة الألوان، وركوب العربات».

(ويل ديورانت)[(١)]

لقد أدَّت الدعاوىٰ الطائشة حول وضع المرأة في الإسلام دور المادة الخام للكتاب غير المدققين ولوسائل الإعلام المنحازة. أجرىٰ نيك كومبتون مسحًا خلص فيه إلىٰ أن «الأمر المثير للدهشة بشأن هذا التيار من المتحولين إلىٰ الإسلام هو أن غالبيته تبدو من النساء»، ثم بعد إجراء مقابلات مع العديد من المتحولات إلىٰ الإسلام خلص أيضًا إلىٰ التالي: «بالتأكيد، جميع النساء اللاتي تحدثت إليهن سارعن إلىٰ دحض فكرة أنّ الإسلام يفرض أيديولوجية من قبيل «أيها النساء، اعرفن أماكنكن» »[(٢)].

لنبدأ بالأساطير المتعلقة بالحجاب الذي يميز لباس المرأة المسلمة. وحيث إنهن قد خبرن الفترة الانتقالية بين ثقافتين متباينتين، فإنّ النساء المسلمات في الغرب اللاتي قررن ارتداء الحجاب من قبيل الطاعة الدينية، هن في موضع مثالي لتوضيح المزايا الأخلاقية والاجتماعية للحجاب. أولًا وقبل كل شيء، هؤلاء «البنات المنتميات إلىٰ طريق آخر»[(٣)] متفقات علىٰ أنّ العديد من النساء الغربيات قد أصبحن يُعاملن كأدوات جنسية من خلال الضغط المستمر لخلع ملابسهن أو ارتداء ملابس أكثر إثارة. ثانيًا، إنهن يعتقدن -وقد جربن بالتأكيد- أنه من خلال ارتداء الملابس المحتشمة، فإنّ المرأة المسلمة تؤكد كرامتها كزوجة

---

(١) قصة الحضارة: ١٨٧/٩.

(2) Soul-Searching Leads Young Briton to Islam (2). Saudi Gazette. April, 14, 2008, p. 5

(٣) أصله عنوان كتاب (Daughters of Another Path)، لكارول أنواي، أمريكية اعتنقت الإسلام.

محفوظة لزوجها وليس كامرأة يبدو أنها تُظهر اهتمامًا بعلاقة خارج نطاق الزواج[١].

في تقرير حديث نشرته وكالة أنباء سبوتنيك نيوز -مر معنا في أول الكتاب- لاحظت الباحثة في علم الأعراق البشرية، ميري توفينن، أن «النساء الفنلنديات المتحولات للإسلام لم يرين في الحجاب ما يرمز للظلم أو الاضطهاد، وأنه كان بالنسبة لهن علامة علىٰ التحرر من الجمال السطحي». وتقول توفينن: «المفارقة هي شعور النساء أنفسهن بأنهن نلن الحرية بحجاب الرأس الذي ينظر عامة الغربيون إليه بصفته رمزًا للإكراه وعدم المساواة»[٢]. أعتقد أننا سنكون في وضع يزيل هذه المفارقة متىٰ ألقينا بالًا لنصيحة جيفري روبرتسون، المحامي المرموق في القضاء العالي، بأن «الكثير من الخلاعة المثيرة للشبق، والشائعة في الزوايا، ستغدو غير مقبولة حين يبدي المجتمع اهتمامًا حقيقيًا أكثر بالحفاظ علىٰ كرامة المرأة»[٣].

وتصور أسطورة أخرىٰ النساء المسلمات باعتبارهن مواطنات من الدرجة الثانية، مظلومات، ومحرومات من حقوق الإنسان الأساسية. ومن بين الاعتراضات التي تُثار في كثيرٍ من الأحيان هي تلك الاعتراضات المتعلقة بما يُدّعىٰ من كون نصيب المرأة من الميراث غير عادل، ومن تعرضهن للمعاملة بشكل يقلل من شأنهن في المسائل القضائية، أي مسألة تسوية شهادة الأنثيين بشهادة الذكر الواحد ومنعهن من تولي المناصب القضائية.

فيما يتعلق بالميراث، هناك العديد من الحالات التي يتلقىٰ فيها الذكور والإناث أنصبة متساوية من الميراث، كما في حالة ترك المتوفىٰ إخوة وأخوات غير أشقاء من جهة الأم. فالعلماء مجمعون علىٰ أنّ كل وارث يجب أن يحصل

(1) Hofmann, M. (1999) Islam the Alternative, p. 57.

(2) 'Finnish Women Convert to Islam in Search of Spirituality, Logic' - Researcher. Monday, 21/11/2018. <https://sptnkne.ws/kc8q>; تم الدخول إليه في ٢٢/ ١٢/ ٢٠١٨م

(٣) انظر: Harris, P. (1997) An Introduction to Law, London, p. 53.

علىٰ حصة السدس من الثروة المُورّثة. ليس ذلك فحسب، بل إن الأنثىٰ تحصل علىٰ أكثر مما يحصل عليه الذكر عندما تختلف القرابة من المورِّث سواء من ناحية درجتها أو قوّتها، فإنه توجد حالات كثيرة تأخذ فيها الأنثىٰ الميراث دون أن يأخذ الرجل شيئًا، أو يكون نصيبها أكثر منه، منها حالة زوج وأب وبنت فالبنت ترث النصف بينما يرث الأب والزوج الربع لكل واحد منهما، وحالة زوجة وأخ لأب وأختين شقيقتين إذ ترث الزوجة هنا الربع والبنتان الثلثين لكل واحدة منهما الثلث بينما يرث الأخ ما بقي وهو نصف السدس فقط. والأمثلة كثيرة، وهي تدل علىٰ بطلان ما يروجه خصوم الإسلام من تهميش للمرأة وهضم لحقوقها في الإرث[١].

أما الوضع القانوني للإناث فيحظىٰ أيضًا بالإقرار في العديد من الحالات، وخاصة تلك التي تتعلق بالقبالة، والتحقق من نسب الأطفال، وتربية الأطفال وما يماثلها من الحالات. ويتأكد لهن ممارسة السلطة القانونية كشاهدات في القضايا المالية/المعاملات لا سيما عندما لا يوجد شهود ذكور. ويجب أن يُفهم كل ذلك في سياق الإطار الاجتماعي والفقهي للشريعة الإسلامية. فحيث إنّ الذكور هم العائل الرئيسي، والمسؤولون في الغالب عن تأمين سبل عيش الأسرة، فإنّ انخراطهم في المعاملات المالية يتكرر بشكل يومي تقريبًا. والنساء لسن مغيبات تمامًا هنا، ولكن بسبب دورهن كزوجات مسؤولات وأمهات راعيات، وابتعادهن عن مزاحمة الرجال ومخالطتهم، فإنهنّ أقل خبرة من الرجل بشؤون الناس المختلفة خارج المنزل وأقل انخراطًا في متطلبات الحياة العامة. «إنّ النساء اللاتي يعملن في الوظائف التي كن يجدنها مثيرة ومحفزة»، تقول كريتندن، «لا يحملن نفس الشعور في كثير من الأحيان بعد أن يلدن، إذ يفاجأن بمقدار استمتاعهن بكونهن أمهات»[٢]. وبالتالي، فالأمر لا يرجع إلىٰ أنهن أقل شأنًا بطبيعتهن، وإنما لأنه من المشقة عليهن تحمل الأعباء الأكثر مناسبة لطبيعة

---

(١) انظر: لا ذكورية في الفقه، محمد التاويل، ص٧٢-٧٤

(2) (Crittenden, D. (1999) What Our Mothers Didn't Tell Us: Why Happiness Eludes the Modern Women, Simon and Schuster, p. 136).

الرجال[1]. ويمكننا أن نضيف إلىٰ ما سبق مسألة أخرىٰ وهي المشكلة التي تسبب بها المفهوم الضيق لفكرة العمل، وهو مفهوم حديث لم يستقر إلا بعد عقود من قيام الثورة الصناعية. فالعمل، لكي يُعتبر عملًا بالفعل، أصبح مرتبطًا بفكرة تقاضي الأجر، وكل عمل لا يتقاضىٰ عليه المرء أجرًا فهو في العرف المتأخر ليس بعمل. إن الإسلام يرفض هذا الاتجاه لأنه أولًا يختزل مفهوم العمل وثانيًا لأنه يؤدي إلىٰ تسليع جهود الإنسان وربما أفضىٰ إلىٰ تجريدها كليًا من النُبل والقيمة الذاتية. والسبب وراء إثارة هذه النقطة هو التذكير بأن انهماك المرأة المسلمة في شؤون أسرتها ومنزلها لا يعتبر نوعًا من أنواع العمل فحسب وإنما واحدًا من أنبل وأفضل الأعمال التي يزدهر بها المجتمع. تقول الباحثة السعودية هدىٰ الجريسي:

> «اللافت أن معظم الدراسات التي تناولت عمل المرأة تأثرت إلىٰ حد كبير بمفهوم العمل الذي يعتمد علىٰ الأجر فقط، فلا تدخل ربات البيوت ضمن العاملين بهذا المفهوم لقيامهن بأعمال لا يتقاضين عليها أجرة. بينما مفهوم العمل يتجاوز ذلك التعريف ليشمل الأفراد الذين يزودون حقول العمل بالأيدي العاملة. ولا شك أن عمل المرأة في منزلها وقيامها علىٰ تربية أبنائها يعد عملًا مهمًا له أثر مباشر في مستقبل سوق العمل الاجتماعي والاقتصادي، إذ يرىٰ عدد من الدارسين أهمية احتساب أنشطة المرأة في منزلها بوصفها أنشطة اقتصادية لها مردود اقتصادي، ويدخل إيرادها في الناتج المحلي الإجمالي، ويؤكدون أن الأعمال التي تقوم بها المرأة في المنزل لا تخرج عن كونها أنشطة اقتصادية مصنفة في سوق العمل، فهي تقوم علىٰ إعداد رأس المال البشري لأي

---

(١) لاحظ مثلًا تعليل الزركشي: «والمرأة لا تحضر محافل الرجال». شرح الزركشي (٧/٢٤٤)، دار العبيكان.

عملية تنموية، ومن ثم يكون لعملها هذا أهمية فائقة. ومن
هنا تظهر أهمية التوازن بين الاستفادة من مشاركة المرأة
في تنمية المجتمع وعملها في البيت ومع الأسرة»[١].

ومع أن فقهاء الإسلام أثبتوا للمرأة استقلالية فعلية في الشهادة، كما نجده مثلًا عند الفقيه الكبير ابن قدامة: «لا نعلم بين أهل العلم خلافًا في قبول شهادة النساء المنفردات في الجملة»[٢]، إلا أن ما توحي به البحوث الحديثة يتماشىٰ مع وجهة نظر الإسلام المقيِّدة لأهلية المرأة القانونية، في كل من دور الشهود والمحلفين. فإحدىٰ الدراسات، علىٰ سبيل المثال، قد أظهرت أنه في السياقات القضائية، تكون عضوات هيئات المحلفين من الإناث أكثر تحيزًا من الذكور في إصدار الأحكام وأكثر عرضة للوقوع فريسة للجاذبية البدنية للمتقاضين[٣]. ولعلنا نجد في النهاية أنّ أولئك الذين يحكمون علىٰ النساء، باعتبار الحس السليم، بأنهن أكثر استثارة عاطفيًا وأكثر عرضة للوقوع فريسة للتعاطف مقارنة بالرجال قد لا يكونون مخطئين. فالتجربة والخبرة اليومية مصدر هام للأدلة. وتبين البحوث أيضًا أنه خلال مراحل الدورة الشهرية، تعاني المرأة بانتظام من صور خطيرة من عدم الاستقرار النفسي وزيادة في فقدان الذاكرة. «وكانت الشكاوىٰ من فقدان الذاكرة جزءًا من مجموعة أعراض انقطاع الطمث الانتقالية»، تقول غاياتري ديفي وزملاؤها[٤]. وكشفت دراسات أخرىٰ (Evans et al., 1998) أنّ «النساء اللاتي يعانين من حالة مؤكدة من اضطراب ما قبل الحيض (PMS) قد واجهن تغيرات

---

(١) مقال: «المرأة السعودية في سوق العمل»، هدىٰ الجريسي؛ ضمن مجموعة باحثات في: «المرأة في السعودية: رؤىٰ عالمية»، غيناء للنشر، ٢٠٠٨م، ص٩٢.

(٢) المغني (١٣٤/١٤)، دار عالم الكتب.

(3) Wuensch, K and Charles, M (2004) Effects of Physical Attractiveness on Evaluations of a Male Employee's Allegation of Sexual Harassment by His Female Employer, Journal of Social Psychology, 144 (2), 207-217.

(4) Devi G. et al. (2005) Prevalence of Memory Loss Complaints and Other Symptoms Associated with the Menopause Transition: A Community Survey; Gender Medicine, Vol.2, No. 4, p. 256.

شديدة في الحالة المزاجية»[1]. ووردت تقارير من المزيد من الدراسات المنهجية تفيد وجود صعوبات إدراكية مماثلة أثناء وبعد الحمل. فقد اشتكت العديد من النساء، علىٰ سبيل المثال، من «الضبابية العقلية»، والارتباك، والتوهان، وصعوبات القراءة، وضعف التركيز (Brett & Baxendale, 2001)[2]. لذلك ليس من قبيل المصادفة إشارة القرآن [البقرة: ٢٨٢] إلىٰ اختصاص النساء بإمكانية الخطأ من جراء «النسيان» أو «السهو» -وهو المفهوم من احتراز «التذكير» في الآية- وبالتالي حثه علىٰ الشاهد المركب من امرأتين لتقليل فرص الخطأ وعدم الدقة.

وفيما يتعلق بتقييد شهادة النساء في الأمور المالية -كما هو معلوم في دواوين الفقه الإسلامي- بينت دراسات أحدث أن النساء بشكل عام كن وما زلن أقل علمًا من الرجال بالأمور المالية والمعاملات الدقيقة المتصلة بها. وكما يقول بوتشر كونين وزملاؤه في خلاصة دراستهم:

> «لقد سجلنا اختلافات جندرية مدهشة في المعرفة المالية عبر الدول. حين يُسأل النساء أسئلة تقيس معرفتهن بالمفاهيم المالية الأساسية، فإن فرص إجابتهن بشكل صحيح مقارنة بالرجال أقل، والمؤشرات تدل علىٰ أنهن أكثر عرضة للجهل بالإجابة. إن صغار النساء وكبارهن يبدين مستويات أدنىٰ من المعرفة المالية»[3].

يأتي هذا الاستنتاج امتدادًا لدراسات سابقة (Goldsmith and Goldsmith, 1997) وجد فيها الباحثون أن النساء مقارنة بالرجال أقل ثقة بقدرتهن علىٰ القيام بتحليلات مالية[4]. بهذا ندرك أن الفقهاء لم يحيدوا عن الصواب حين

---

(1) Evans et al. (1998) Mood and Performance Changes in Women with Premenstrual Dysphoric Disorder: Acute Effects of Alprazolam; Neuropsychopharmachology; Vol. 19, No. 6, p. 510.

(2) Brett, M. and Baxendale, S. (2001) Motherhood and Memory: a review, Psychoneuroendocrinology, 26, p. 341- 342.

(3) Bucher-Koenen, et al. (2016) How Financially Literate Are Women? An Overview and New Insights. The Journal of Consumer Affairs, DOI: 10.1111/joca.12121.

(٤) انظر: Goldsmith, E. and Goldsmith, R. (1997) Gender Differences in Perceived and Real Knowledge of Financial Investments. Psychological Reports, .80 p. 236-238

جعلوا معيار المعرفة بموضوع الشهادة (أموال، عقوبات، الميراث، الخ) سببًا مهمًا للتفرقة بين الرجال والنساء في طبيعة الشهادة الموكلة إليهما[١]. فمع هذه الظروف التي تتكرر بانتظام في حياة المرأة، سيكون نوعًا من المخاطرة، والتضليل، أو حتىٰ الخطأ أن نفترض أنّ المكانة القانونية للمرأة (كشاهدة، أو قاضية، أو عضوة في هيئة المحلفين) مكافئة تمامًا للمنزلة القانونية التي تقتضيها حصافة وموضوعية الرجل[٢]. إن هذا الملحظ الذي أشار إليه فقهاء الإسلام، كقول الزركشي: «لأن شهادة النساء فيها شبهة، لتطرق الخطأ والنسيان إليها، كما شهد له النص في قوله تعالىٰ: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾»[٣]، لا يخرج عن الواقع الذي أكدته الدراسات في القرنين العشرين والحادي والعشرين.

وبما أننا قد تطرقنا إلىٰ مسألة الفروق بين الذكور والإناث، فلعلنا قد نرغب في معرفة ما يخبرنا به العلم حول هذه المسألة. بالإضافة إلىٰ الأدلة من الخبرة اليومية، كشفت العديد من الدراسات زيف الدعاوىٰ النسوية بأنّ الذكور والإناث لا يظهرون أيّ اختلافات جوهرية فيما يتعلق بالتفكير والسلوك. ومن المثير للاهتمام أنّ الكثير من الأدلة في هذا المجال تأتي من اختصاص البيولوجيا النفسية التطورية. واستنادًا إلىٰ نتائج العديد من الدراسات، بيّن أخصائي طب النفس العصبي روون جوزيف أنّ «الرجال يفوقون الإناث في مجموعة متنوعة من مهام حل المسائل والإدراك الحسي البصرية والمكانية»[٤]. ماذا عن حقائق الخبرة اليومية؟ تناول إرفنغ غوفمان (١٩٢٢-١٩٨٢م)، أحد أبرز علماء الاجتماع في القرن العشرين والمشهور بأبحاثه في التفاعلات الاجتماعية اليومية، هذا الموضوع في مقالته الطويلة والمهمة: الترتيبات بين الجنسين **The Arrangement between the Sexes**. تناول غوفمان في هذه المقالة الاختلافات الاجتماعية الحيوية العميقة بين الذكور

---

(١) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٢٢/٣٠)، المرداوي، دار هجر.

(٢) من نافلة القول أن هذا لا يعني افتقار جنس النساء للموضوعية.

(٣) انظر: شرح الزركشي (٣٠٣/٧)، دار العبيكان.

(4) Joseph, R. (2000) The Evolution of Sex Differences in Language, Sexuality, and Visual Spatial Skills. Archives of Sexual Behavior, 29, 35-66.

والإناث كما تتجلىٰ في بيئات حقيقية في الحياة العامة، واستنادًا إلىٰ حالات الحياة اليومية، يجادل غوفمان بشكل مقنع بأنه من دون هذه الاختلافات، سيكفُ الذكور والإناث جميعًا عن الحاجة الىٰ بعضهم البعض، وعن التصرف وفق طبيعتهم الحقيقية. وبتعبيره هو:

> «الطبيعة البشرية المقترنة بالذكور تجعلهم معتمدين علىٰ اتصال بالإناث، والحالة المقابلة صحيحة فيما يتعلق بالنساء. إن ما يحتاجه الذكر لكي يتصرف وفقًا لطبيعته هو بالضبط ما تفتقر إليه المرأة لكي تتمكن من التصرف وفقًا لطبيعتها»[١].

ويمكن الاستطراد بذكر كثير من الاعتراضات التي يبديها البعض تجاه مكانة المرأة في الإسلام، ومن ذلك الامتعاض من فكرة الولاية guardianship والحديث مثلًا عن الحاجة إلىٰ ما يُعرف بـ «المحرم» ليرافقها في وحدتها أثناء تنقلاتها البعيدة. مجددًا، للإسلام اعتباراته الخاصة والصحيحة في تشريع هذا المفهوم، وفي التجربة العادية والدراسات ما يؤيد ذلك. فقد خصصت دورية: علم طب السفر Journal of Travel Medicine، مقالًا في عددها الثاني والعشرين للحديث عن مخاطر سفر المرأة وحيدة، وعلىٰ رأسها حوادث التحرش والاغتصاب؛ وينصح المقال، ضمن إجراءات أخرىٰ لتقليل المخاطر ذات الصلة، بنفس النهي النبوي[٢] من أن تسافر المرأة وحيدة[٣]. ويجب أن نؤكد أن هذه المشكلات ليست متعلقة بطبيعة السفر فحسب، وإن كانت أكثر احتمالًا فيه. إنها مشكلات تتصل بالسياق الاجتماعي لوجود الجنسين مع بعضهما البعض بلا ضرورة. تحت عنوان: «حتمية الميل الجنسي»، أوضحت المحامية ليندا جوردون هاورد أنه متىٰ

---

(1) (Goffman, E. (1977) The Arrangement between the Sexes, Theory and Society, Vol. 4, No. 3 (Autumn), p. 313).

(٢) أحاديث النهي عديدة، منها ما في صحيح البخاري (رقم: ١٧٦٣) أن النبي ﷺ قال: «**لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم، فقال رجل: يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا وامرأتي تريد الحج. فقال: اخرج معها**».

(3) Journal of Travel Medicine, 2015; Volume 22 (4): 282-284

ما كان هناك جمع من الرجال والنساء «في حالة قرب من بعضهم البعض، فإنه سيكون هناك انجذاب جنسي ومقدمات جنسية»[1]. وقالت قبل ذلك استنادًا إلىٰ خبرتها من خلال عملها في المحاماة:

> «رغم وجود نظام شامل لقوانين تحظر التحرش الجنسي، وتزايد درجة الوعي بمخاطره، إلا أن الأدوات القانونية المتاحة لا تأخذ في الاعتبار الحقيقة الاجتماعية والطبيعية القائلة بأن الإنجذاب الجنسي والسلوك الجنسي شيئان لا يمكن تحاشيهما»[2].

لم يكن السبب في قيامي بذكر ما سبق هو تبرير حالات الظلم الواقعة فعلًا علىٰ المرأة، فمجرد محاولة القيام بذلك مستنكر علىٰ الفور من القرآن. كان قصدي بالأحرىٰ هو تأكيد أنّ الذكور والإناث يتمتعون بصفات مختلفة ومتكاملة في آن معًا، وأن أي محاولة لمحو تلك الصفات أو إنكار تلك الاختلافات ستؤول حتمًا إلىٰ إفساد البيئة الطبيعية للجنس البشري. حقًا، لقد تركت الحملة النسوية المستعرة من أجل المساواة الجنسية كثيرًا من الرجال، خاصة في الغرب، يشعرون بالضعف وعدم الأمان، لدرجة إلقاء ظلال من الشك علىٰ معنىٰ الرجولة وعما إن كان ثمة أي قيمة لتصنيف المرء بأنه من الذكور. والنتيجة، كما لاحظ الفيلسوف الفرنسي جيل ليبوفتسكي بشكل صحيح، هي تنامي «كراهية الرجل الذي يشبَّه بعدو ويُعَدُّ مصدرًا للاضطهاد والإحباط»، مضيفًا أنه «بسبب المطالب المتزايدة للمرأة من الرجل الذي عجز عن الاستجابة لها، توسعت رقعة الكراهية والاتهامات المضادة في ظل هذه الحرب»[3]. ومن النتائج أيضًا، كما أوضح بوب بيز (٢٠٠٢م) في دراسته: «(إعادة) بناء مصالح الرجال»، تزايد معدل

---

(1) Howard, L. G. (2007) The Sexual Harassment Handbook. Career Press, p. 10.

(٢) المصدر السابق: ص١٨٩.

(٣) عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة. جيل ليبوفتسكي، ترجمة/ حافظ ادوخراز، مركز نماء، ٢٠١٨م، ص٧٣.

عمليات الإخصاء، الأمر الذي سبب بلا شك اختلالًا في التوازن الطبيعي للتوجهات الجنسية البشرية. وتقدم شيلا جيفريز لقطة تصويرية للوضع في الغرب:

«مشكلات الرجال في التكيف مع القدر الأكبر من المساواة للمرأة واضح من انتعاش صناعة الجنس. فالبحوث في مجال السياحة الجنسية تبين أنّ الرجال يرون في وصولهم الجنسي إلىٰ النساء غير المكافئات وغير الممَكّنات تعويضًا عن القوامة التي يشعرون بأنهم فقدوها علىٰ النساء في الغرب (O"Connell Davidson, 1995). والمواقع الإلكترونية لشركات طلب العروس عبر البريد تقدم للرجال الغربيين نساءً مطيعات ومتواضعات من دول مثل روسيا والفلبين حيث يمكن للفقر المدقع أن يملي ضرورة الرضوخ والطاعة»[١].

من ثمة يجب ألا نفاجأ من تحذير هيثر هاينج -أستاذة التطور البيولوجي سابقًا في كلية إيفرجرين ستيت- مما وصفته بـ «الأنثوية المسمومة». تقول هيثر:

«إخضاع الرجال، ولمزهم بالذكورية حين يُبدون قواهم الجسدية والفكرية أو غيرها، كل هذا يعتبر أنثوية مسمومة؛ والإصرار علىٰ أن الرجال، فقط لمجرد كونهم رجال، مسمومون، ثم التظاهر بالاندهاش من تحول العلاقة بين الرجال والنساء إلىٰ مزيد من التوتر - كل هذا أنثوية مسمومة»[٢].

---

(١) ينظر:

Pease, B. (2002) (Re) Constructing Men's Interests. Journal of Men and Masculinities, No. 5, p. 166;

وينظر أيضًا:

Jeffreys, S. (2005) Beauty and Misogyny: Harmful Cultural Practices in the West, New York, p. 173

(2) Heying, Heather. "On Toxic Femininity". Quillette, July 9, 2018

وفيما يخص المحاولات المستمرة للقضاء علىٰ التمييز بين الرجل والمرأة، أدرك الغرب في العقود الأخيرة أن هذا المشروع يولّد من المشكلات أضعاف ما يتوخاه من الحلول. ونعوم تشومسكي، الذي يعده البعض أعظم المفكرين علىٰ قيد الحياة في عصرنا، لا يرىٰ أن اللامساواة البيولوجية (الطبيعية) ممتنعة فحسب وإنما يراها شرطًا إنسانيًا ونعمة تستحق الشكر لأن العكس مؤذن بكارثة. يقول تشومسكي:

«عدم المساواة في الموروث البيولوجي هو ببساطة الشرط الإنساني؛ وهذه حقيقة يجب أن نكون شاكرين لها. إحدىٰ الرؤىٰ للجحيم في المجتمع الذي يمكن لأقسامه أن تتبادل الأدوار كافة بشكل كامل»[1].

كما تشرح كيت ناش، أستاذة علم الاجتماع والمؤلفة البارزة في ثقافة حقوق الإنسان، مآل محاولات فرض المساواة مطلقًا فتقول:

«الحقوق الخاصة بالقضاء علىٰ التمييز، والمكتسبة في أوروبا وشمال أمريكا بين ستينات وسبعينات القرن العشرين، باتت الآن، علىٰ سبيل المثال، غير فعالة؛ والسبب علىٰ وجه التحديد هو أنها فشلت أن تأخذ في الاعتبار التجسد الخاص للنساء في الواقع والطريقة التي تختلف بها ظروفهن التاريخية المعيّنة عن تلك التي تخص الرجال. علىٰ سبيل المثال، تبين أن قانون المساواة في الأجور، والذي ينص علىٰ أن جميع العمال ينبغي أن يحصلوا علىٰ أجور متكافئة عند القيام بنفس الأعمال، كان قليل الجدوىٰ لأن الرجال والنساء يميلون إلىٰ إنجاز أعمال مختلفة»[2].

---

(١) غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية، نعوم تشومسكي، ترجمة/ عدي الزعبي ومؤيد النشار، دار ممدوح عدوان، ص٥٦.

(2) Nash, K. (2010) Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power, Wiley-Blackwell, p. 150.

يمكن تتبع تداعيات مأساة المساواة والملابسات الثقافية التي أحاطت بها إلى مراحل مبكرة من الثورة الصناعية. وقد عاصر المؤرخ الموسوعي ويل ديورانت زخم هذه الثورة في أواخر القرن السابع عشر، ومن المفيد لموضوعنا أن نسلط الضوء على مقتطفات سريعة من مرئياته ومشاهداته. بدايةً، رجّح ديورانت أن تقليد الرجل وتقلُّد أدواره هما العتبة الأولى لحركة التحرر والمطالبة بالمساواة، وفي هذا يقول: «والأغلب أن التحرير جاء عن طريق التقليد، فاصطنعت المرأة واحدة بعد أخرى عادات الرجل التقليدية البالية حسنة كانت أم قبيحة، فحاكته في تدخينه، وفجوره، وإلحاده، وفي طريقة تصفيف شعره ولبسه السراويل، وأدى هذا التقارب بين الرجال والنساء في أثناء النهار إلى تأنُّث الرجل واسترجال المرأة». ثم يستنتج -بشكل صحيح لا شك- أنه «من الطبيعي أن ينشأ عن تصنيع المرأة فساد الحياة المنزلية»؛ ويعيد التذكير بأن رابطة الزواج لا تهدف إلى جعل «الشهوة شرعية» فحسب، وإنما أيضًا إلى وصل الآباء بالأبناء لغرض «حفظ الجنس [البشري] وشد أزره»، وذلك باعتبار هذا الهدف من أول ما عنيت به «التقاليد والشرائع الإنسانية». لكن الأنوثة ثم الزواج والأسرة بالتبع فقدوا قيمتهم الحقيقية لما انساق النساء وراء الظرف التاريخي الذي وجدن أنفسهن فيه، حتى أصبحن، كما يقول الكونت كيسرلنج، «مسترجلات ضامرات الثدي حتى [إنهن] ليطبعْن المرء بطابع من البرودة والخشونة وانعدام الروح». كانت العواقب مكلفة، ولن يعجز تفكير أحدنا عن تعدادها. لكن إحدى هذه العواقب هذه اللوحة المأسوية المؤثرة التي رسمتها ريشة ديورانت عن حال الزوج في بيت الزوجية الجديد:

> «يكتشف [الزوج]. . .أن هذه الحجرات تشبه تمام الشبه تلك التي كان يعيش فيها وهو أعزب، وأن علاقاته مع زوجته تشبه شبهاً عاديًا تلك العلاقات غير البريئة التي كان يعقدها مع المستهترات من النساء. فلا جديد في هذا البيت، وليس فيه ما ينمو، ولا يمزق سكون الليل صوت الرضيع، ولا يملأ مرح الأطفال النهار بهجة، ولا أذرع

بضّة تستقبل الزوج عند عودته من العمل وتخفف عنه وطأته»[1].

إن الدعوة إلىٰ المساواة، حين تُنشد بالفعل وبدون أي تمييز، مصيرها الاصطدام الحتمي بصخرة الواقع، لأن الواقع ببساطة ليس انعكاسًا للنظريات والنماذج التابعة لرغباتنا. أما إن كانت الدعوة إلىٰ المساواة مجرد كلمة خالية من أي مضمون حقيقي، فينبغي أن نطرحها من الأساس. لكن الواضح للجميع أن المتعصبين للمساواة، يتقدمهم أنصار النسوية، يقصدون المعنىٰ الأول، مما يفسر حالة الإحباط العامة التي تخيم عليهم، لأن الواقع كما ذكرنا سابقًا يأبىٰ الانقياد لمثاليات الشعار. ما طبيعة هذا الواقع المحتوم إذن؟ يجيب عن هذا السؤال الباحث ماثيو إس باتاليولي قائلًا:

«الواضح أن الناس ليسوا متساوين فيما بينهم في كل الأنحاء. فالمرء يحتاج فقط لأن ينظر لمن حوله ويلاحظ العالم كي يرىٰ ذلك. فهناك أناس أطول من الآخرين، أضخم من الآخرين، أعلىٰ ذكاء، موهوبون بطبعهم فيما لا يجيده الآخرون، ويعدون عموما أجمل شكلًا من بعض وآخرون بعكس ذلك، يملكون خصالًا شخصية مختلفة قد تكون في أي وقت أنفع لهم أو أقل نفعا من الخصال الشخصية للآخرين، وهكذا. ويمكن عمليا أن يؤلف كتاب كامل علىٰ شكل قوائم، يسطر ببساطة جانبًا بعد جانب مما يختلف فيه البشر»[2].

---

(١) انظر: مباهج الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة/ أحمد الأهواني، ط. الثالثة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م، ج١، ص٢٠٥، ص٢٠٣، ص٢٢٠، ص٢١٣، ص٢٢٥.

(٢) عواقب المساواة: كيف تستغل الطموحات النبيلة لتخريب المجتمع، القانون، والثقافة. ماثيو باتاليولي، ترجمة/ حيدر عبد الواحد، ٢٠١٨م، ص١٦. حين تتدحرج عجلة المساواة فلن تقف عند حد. خذ خبرًا يذكر نية بعض الحكومات لتبديل لفظي الأمومة (أمي) والأبوة (أبي) واعتماد ألقاب مثل «أصل ١» و«أصل ٢» تنفيذًا لتعديلات قانونية أصدرها البرلمان. والإجراء، كما يحكي الخبر، ناجم عن مطالبات المثليين الذكور، ويهدف ضمن أمور أخرىٰ إلىٰ تسهيل التعرف عبر جواز السفر دون تمييز، ويشجع =

كما يوضح باتاليولي بشكل صحيح أن:

«الصراع الذي ينتج من ثم هو أن المساواة بين البشر التي يسعىٰ إليها ويرغب فيها عدد كبير من الناس، بسبب الخصال المتفاوتة بطبعها بين الناس، لا يمكن فعلا أن تتحقق إلىٰ درجة معتبرة. فما الناس إلا تشكيلة من خصالهم وصفاتهم الفردية. وحين يقول أحدهم أنه يعتقد بأن البشر متساوون، فذلك لا يتضح في العالم الواقعي نظرا لكون خصالهم ومميزاتهم، ومن ثم نتائج تلك الخصال والمميزات، متفاوتة وبالتالي قادرة علىٰ إنتاج عالم من التفاوت. ولأن الناس يثمنون المساواة، يعتقدون بوجود مساواة، وبأن المساواة خيرة، ضرورية، وتوجد كأمر قبلي a priori، فسيرون التفاوت الحتمي في العالم شرًا وسلبيًا وكذلك مشكلة تحتاج إلىٰ علاج»[1].

ولما كانت المساواة مطلبًا متنكرًا للواقع، ومعاندة ساذجة لأصل عصيّ علىٰ المحو، توقع المفكر عباس محمود العقاد انحسارًا سريعًا لآثارها ولكن بعد «الاصطدام بصخرة الواقع» الذي أشرنا إليه آنفًا:

«لربما ضللنا الطريق فركِبَ كلٌّ من الجنسين رأسه في اللجاجة والشحناء: حقي وحقك، وكفايتي وكفايتك، وسلاحي وسلاحك، وانتصاري وهزيمتك! علىٰ النحو

= متماثلي الجنس (رجل رجل - امرأة امرأة) علىٰ الاقتران ببعضهم عند تبني الأطفال دون تمييز. وقد جوبه القرار بانتقادات كبيرة من المنظمات الراعية لمفهوم الأسرة التقليدي، ومن جملة الاعتراضات المثارة أنه «مهما كانت مساعي مهندسي المساواة والتعددية لفعل العكس، فإنه لا بد من أب وأم لإنتاج الأطفال»، في إشارة منهم إلىٰ أن آخر المعاقل الطبيعية لمفهوم الأسرة بات اليوم مهددًا بالتقويض.

انظر:

Doyle, Jack. Goodbye, Mother and Father! Now Parent 1 and Parent 2 Appear on PC Passport Form. https://www.dailymail.co.uk/news/article-2044491/PC-passport-Goodbye-mother-father-Now-Parent-1-2-appear-form.html، Daily Mail، accessed: 01 March، 2019

(١) المصدر السابق، ص١٦-١٧.

الذي سبقنا إليه الغرب القديم والحديث، غير محسود على سبْقه. ولكن الأمر الذي نحن منه علىٰ أتم اليقين أن ضلالنا عن الطريق سيردنا طائعين أو كارهين إلىٰ سوائه، وأن عواقب الأخطاء سوف تصدنا عنها، وتخيفنا من وبالها، ثم تستنفد شرورها وأخطارها، فلا نجهلها ولا تبقىٰ منها بقية تسترها»[١].

لقد بلغ الوعي بأضرار النسوية، لا علىٰ المجتمع فحسب، وإنما علىٰ المرأة نفسها، أن دعت الناشطة سوزان فينكر إلىٰ ضرورة التصدي لهذا الوهم:

«يجب علىٰ أحدهم أن يخبر هؤلاء النسوة أن الجنسين في الواقع غير متساويين، وأن الرجال والنساء مخلوقات مختلفة أشد الاختلاف، وأنهم يمتازون بعقول وأجساد تخصّهم من شأنها أن تزداد رسوخًا بعد إنجاب الأطفال. يجب علىٰ أحدهم أن يوقف كل هذه الأكاذيب التي نلصقها بالمرأة»[٢].

بما أن النقاش السابق قد تناول إلىٰ الآن بعض مشكلات النسوية، فلنختم بمثال يبين العواقب الاجتماعية والاقتصادية الوخيمة التي يمكن أن تنشأ من عولمة الخطاب النسوي وفرضه علىٰ المجتمعات. لقد أصاب باتاليولي التحليل الصحيح حين أشار إلىٰ أن غاية ما سيحققه تشريع الشعار النسوي «أجر متساو لعمل متساو» -فرض تساوي الأجور من قبل الدولة علىٰ أساس الجنس- «هو ربط رواتب النساء برواتب الرجال»[٣]. مما يعني مزيدًا من التكريس للفكرة التي يقاومها الفكر النسوي وهي تبعية ردود أفعالها للرجل. وليست هذه حالة يختص بها المذهب النسوي، وإنما هي سمة عامة، كما أوضح جون ديوي، لكل مذهب

---

(١) المرأة في القرآن، عباس محمود العقاد، هنداوي، ٢٠١٣م، ص١٣٣.

(2) Venker, Suzanne. "Taylor Swift Just Proved my Point About Feminism's Harm on Millennials". Washington Examiner: Opinion, 28 May. 2019.

(٣) المصدر السابق، ص٥٢.

نذر نفسه لمحاربة مذهب آخر، وبعبارة ديوي الجامعة: «إن كل حركة تفكر وتتصرف وفق المنطق المذهبي سوف تنهمك في ردود أفعال مناكفة لحركات مذهبية أخرىٰ حتىٰ تصبح الأولىٰ محكومة بالأخيرة من حيث لا تشعر»[1].

ويواصل باتاليولي ليشرح النتائج العكسية التي ستتمخض -أو تمخضت بالفعل- عن فرض التشريع المذكور آنفًا، فيقول:

> «وهكذا سيحتفظ الرجال بحرية التفاوض حول أجورهم خلافًا للنساء، مما يجعل قانون مساواة الأجور أشد القوانين تحيزا بين كل ما أقره الكونغرس. ففي حالة امرأة تحاول أن تحصل علىٰ وظيفة ربما لم تمتلك بعد الخبرة اللازمة لها، وبالتالي تستحق لقاءها أجرا مبدئيا أوطا، فإن هذا القانون سيفرض أن تتلقىٰ نفس راتب الرجل الذي يعمل في نفس الوظيفة، حتىٰ لو كان أشد خبرة أو يملك سيرة مهنية أغني. وحيث أنه ما من رب عمل قد يدفع لموظف جديد وعديم الخبرة بقدر موظف آخر مجرب وأشد خبرة، فإن المرأة في هذا الموقف ستحرم دون شك من هذه الوظيفة، وبهذا فهي تفقد فرصة اكتساب الخبرة التي تؤهلها لراتب أعلىٰ في المستقبل. وهكذا سيضر هذا القانون جدا بالنساء في سوق العمل، ويجعل جنسهن العامل المحدد الوحيد لما يتقاضينه في الوظيفة. ولذا فحين لا يكون الأجر المتساوي» مبررًا، لأي سبب كان، لكنه يظل مفروضا علىٰ أساس الجنس، فلن نرىٰ غير درجات أعلىٰ من البطالة بين النساء. فضلا عن أن بإمكاننا تخيل موقف تكون فيه المرأة أكفأ في وظيفة معينة وتستحق أجرا أعلىٰ من الرجل. وفي هذه الحالة، سيظل هذا القانون متحيزًا ضد النساء، لأنه في

(1) Dewey, J. (1997) Experience and Education, Touchstone Books, Simon and Schuster, p. 6.

ظل عقيدة «تساوي الأجور» يجب أن تقلص رواتبهن لتطابق رواتب أقرانهن الذكور. وللأسف فذلك مجرد مثال آخر حول كيف تصبح عاطفة المساواة أولىٰ من تحقيق أي نتائج عملية ولهذا السبب فإن اليسار السياسي المعاصر والجماعات النسوية تدعمه بشدة رغم أنه، كسياسة الحد الأدنىٰ للأجور، سيزيد الوضع سوءا في الواقع بحق من يفترض أنه جاء ليساعدهم»[١].

❀ ❀ ❀

قبل تعليقات ويليام بلاكستون[٢] الشهيرة علىٰ القانون الإنجليزي بقرون عديدة، وهو القانون الذي سينص علىٰ إلغاء استقلالية المرأة إلغاء تامًا، منح الإسلام المرأة حرية تصرف كبيرة ومكانة قانونية معتبرة. ولقد ظل الإنجليز حتىٰ بعد عصر التنوير متمسكين بفحوىٰ هذه المادة التي صاغها بلاكستون إلىٰ عهد ليس بعيدًا:

«بالزواج يصبح الزوج والزوجة نفسًا واحدة في القانون: أي أن ذات كينونة المرأة أو نفس وجودها القانوني يجري تعليقه أثناء الزواج، أو يدمج في وجود الزوج، والذي لا تتصرف في أي شيء إلا تحت كنفه وحمايته وغطائه»[٣].

إن هذا مصادم لما يقرره الإسلام بشأن المرأة. فالإسلام أولًا وقبل كل شيء لا يلغي الصفة الاعتبارية والسلطة القانونية المستحقة للمرأة بمجرد زواجها من الرجل، وهو ثانيًا يثبت حرية تملُّك حقيقية تمكنها من التصرُّف في أملاكها

---

(١) المصدر السابق، ص٥١-٥٢.

(٢) قاض وفقيه قانوني كبير من القرن الثامن عشر الميلادي، عُرف بشروحه وتعليقاته المفصلة علىٰ مواد القانون الإنجليزي.

(3) Blackstone, W. (1915) Blackstone's Commentaries (on the Laws of England), 9th edition, Chicago, Callaghan and Company, p. 82

الخاصة دون إذن من الزوج. قارن هذا مثلًا مع حكاية جون ستيوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣م) لحال الزوجات في زمنه، حيث لاحظ أنّ «الزوجة لا يمكنها الحصول علىٰ أي ممتلكات ولكن الزوج؛ لحظة أن يصبح شيء ما مملوكًا لها، حتىٰ لو كان عن طريق الميراث، فإنه يصبح بحكم الواقع ملكًا له. وفي هذا الصدد، فإنّ موقف الزوجة بموجب القانون العام لإنجلترا هو أسوأ من موقف العبيد في قوانين العديد من الدول»[١].

قبل أن نسدل الستار علىٰ هذا الموضوع، بإمكاننا أن نختم بنصين مهمين من فترتين زمنيتين متباعدتين، يعود أولهما إلىٰ أوائل القرن العشرين. لقد كان فيريمان (١٩١١م) ضمن أكثر النقاد صوابًا وإنصافًا تجاه وضع المرأة المسلمة. ففي سياق تحليله للانطباعات الخاطئة في عصره حول مكانة المرأة التركية (العثمانية) مقارنة بنظيرتها الأوروبية، يقول فيريمان:

> «كانت توصف المرأة التركية بأنها رقيق وأمة مملوكة. إنها ليست أي من هذين. حقًا، إن وضعها القانوني أفضل من الوضع القانوني لأغلب نساء أوروبا، وإلىٰ أن سُنَّت بعض التشريعات في عهد قريب، كانت المرأة الإنجليزية هي الأولىٰ بوصف الأمة المملوكة من الزوجة التركية، والتي تمتعت بسلطة كلية دائمًا علىٰ ما تملكه. إن القانون يجيز لها حرية استعمال وإهمال أي شيء تمتلكه أثناء حياتها الزوجية، أو توريثه لاحقًا ... إنها بهذه الاعتبارات تتمتع بحرية أعظم مما تتمتع بها نظيراتها المسيحيات في تركيا»[٢].

أما النص الأحدث فتوافينا به جين سميث، المديرة المشاركة بمركز هارفارد لدراسة أديان العالم والأستاذة المشاركة بكلية هارفارد للاهوت، والتي

---

(١) انظر: Mill, J. (1995) On Liberty, with The Subjection of Women, and Chapters on Socialism. Edited by Stefan Collini, Cambridge University Press, p. 147.

(2) Ferriman, Z. (1911) Turkey and the Turks, Mills and Boon, London, p. 84-85

درست وضع المرأة في الإسلام، وتوصلت لاستنتاج ختمته بملاحظة مهمة:

«يقدم الإسلام للمرأة موقفًا يتسم بالتشريف والاحترام، بحقوق والتزامات منصوص عليها بوضوح. فالقرآن يوفر حماية تشريعية في مجالات الزواج والطلاق والميراث تُعدّ علامة علىٰ تحسن كبير في وضع المرأة مقارنة بمجتمع ما قبل الإسلام. ومع ذلك، فإنّ الظروف التاريخية عبر القرون كثيرًا ما عملت في غير صالح المرأة المسلمة؛ وقد جعلت التقاليد السائدة لسلطة وشرف الذكر من الصعب علىٰ المرأة أن تستفيد من الحقوق التي كفلها القرآن»[1].

أما جون إسبوزيتو، الباحث المهتم بالدراسات الإسلامية، فيقول أيضًا:

«لقد رفع وحي الإسلام مكانة المرأة من خلال تحريم وأد البنات، وإلغاء وضع المرأة باعتبارها ملكية، وإقرار الأهلية القانونية للمرأة، ومنح النساء الحق في الحصول علىٰ المهر الخاص بهن، وتغيير الزواج من علاقة ملكية إلىٰ علاقة تعاقدية، والسماح للنساء بالمحافظة علىٰ سيطرتهن علىٰ ممتلكاتهن واستخدام اسم ما قبل الزواج بعده. وقد منح القرآن أيضًا المرأة النفقة المالية من أزواجهن وقيد قدرة الزوج الحرة علىٰ الطلاق. والقرآن يعلن مساواة الرجال والنساء أمام الله؛ فقد خلق الرجل والمرأة كجزءين متساويين من زوج واحد [الذاريات: ٤٩]. ويصف القرآن العلاقة بين الرجل والمرأة بأنها علاقة «مودة ورحمة» [الروم: ٢١]. والرجال والنساء يكونون كمثل

(1) Smith, J. (1979) Women in Islam: Equity, Equality, and the Search for the Natural Order, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 47, No. 4, p. 517.

«بعضكم من بعض» [آل عمران: ١٩٥]، ومثل اللباس كل منهما للآخر [البقرة: ١٨٧]»[1].

(1) Esposito, J. (2002) What Everyone Needs to Know About Islam, Oxford University Press, p. 89.

أحقًا أتىٰ الإسلام بالرق؟

«ونحن نعجب لمن يتحدث عن الإسلام والرق كأنما يتحدث عن نظامين قابلين للتعاون والتساند».

(محمد عبد الله دراز)[1]

أصبح من الشائع اليوم ربط الإسلام بالرق، فحيثما وجد الإسلام وجد الرق وحيثما وجد الرق وجد الإسلام، وكأن الإسلام هو الأب المؤسس للرق. ويجري التعبير عن هذه العلاقة بعبارة مغلوطة عادة ما تمر بدون فحص، وهي أن «الإسلام أتىٰ بالرق». فلنبدأ بتبديد الأغاليط حول هذه العبارة ثم نتتبع أبرز الأخطاء المتشعبة عنها. أولًا يجب أن نوضح أن الإسلام لم يأت بالرق، وإنما أتىٰ بعد أن كان الرق مؤسسة اجتماعية فاشية في مختلف حضارات العالم آنذاك، مثله مثل الزواج والطلاق اللذين كانا موجودين قبل مجيئ الإسلام واستمرا بعد وجوده. إذًا، مجددًا: الإسلام لم يأت بالرق ولم يؤسس له بأي صورة من الصور.

ثانيًا، حين أتىٰ الإسلام ووجد الرق أمرًا اجتماعيًا واقعًا وممارسة ثقافية راسخة، تعامل معه بألطف التدابير الممكنة، ابتداءً من منح العبيد والإماء حقوقًا لم يكن المجتمع البشري ليتصور تنعُّمهم بها، فضلًا عن استحقاقهم لها، في تلك الأزمنة[2]، وانتهاءً بتشريع عدد من الوسائل المضادة للرق، كما في الحث علىٰ عتق الرقاب، وجعل العتق كفارة الاعتداء الجسدي علىٰ الرقيق، والتضييق الأدبي الشديد علىٰ سادة الرقيق بتجريم وتحريم عدد من الممارسات التي كانت مقبولة

---

(١) دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية، محمد دراز، دار القلم، ٢٠٠٣م، ص١٢٥.

(٢) مما دفع المفكر محمد عبد الله دراز لأن يقول: «أما والله لعبد في ظل الإسلام خير من كثير من الأحرار في كل نظام». انظر: دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية، محمد دراز، دار القلم، ٢٠٠٣م، ص١٣٠. لو أن درازًا عاش ليشهد الدراسات الاجتماعية الحديثة التي أبرزت صور الرق الجديد في الرأسمالية الطامعة لازداد قناعة بقوله.

ضد الرقيق قبل مجيئ الإسلام، كما في حديث: «إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»[(١)]، وهذا ضرب من التعامل خارج حسابات سادة العبيد آنذاك؛ فأين سنجد سيدًا في تلك العصور وما قبلها يقدم يد العون لعبيده، ويشاركهم لباسه، وفوق ذلك يعتبرهم إخوانه؟! ومما ينبئك أن الإسلام وتأسيس الرق، فضلًا عن تأبيده، علىٰ طرفي نقيض ما رواه النبي ﷺ في الحديث القدسي عن الله تعالىٰ أنه قال: «**ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطىٰ بي ثم غدر، ورجل باع حرًا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفىٰ منه ولم يعط أجره**»[(٢)]. قال بدر الدين العيني في شرح «**ورجل باع حرًا فأكل ثمنه**»: «ومن باع حرًا فقد منعه التصرف فيما أباح الله له، وألزمه حال الذلة والصغار، فهو ذنب عظيم ينازع الله به في عباده»[(٣)].

ومع ذلك هناك سرٌ تشريعي آخر يحتاج إلىٰ نظرة أوسع، ويكاد أن يكون مغفولًا عنه تمامًا، وهو أن الإسلام حينما سنَّ التشريعات والتدابير المناسبة للتعامل مع الرق فإنه إنما فعل ذلك لإدارة الرق في حالات وجوده عبر التاريخ (لأي سبب من الأسباب الثقافية والحضارية) إدارةً تقلل سلبياته لأقصىٰ درجة ممكنة. وحين نقول «في حالات وجوده عبر التاريخ» فهذا يعني أنه يمكن تصور تحولات حضارية مستقبلية تتسبب في عودة الرق -أيضًا بقطع النظر عن الأسباب- وأنه في حال وقوع ذلك يكون الإسلام قد أرسىٰ نظامًا متكاملًا يتولىٰ حماية الرقيق ويؤمّن لهم الحقوق الضامنة للحد الأساسي من المعاملة الإنسانية[(٤)]. حقًا، إن تحولات الحضارة -سواء سميناها نكسات أو تقلبات أو تقدمًا أو تدهورًا أو غير ذلك- احتمال قائم لا يمكن استبعاده، والإسلام لا يتعامل مع النوازل البشرية وكأنها منتجات بتاريخ صلاحية محدود، ولّت إلىٰ

---

(١) البخاري، رقم: ٣٠.

(٢) البخاري، رقم: ٢٢٢٧.

(٣) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٤٢/١٢).

(٤) بالتعرف علىٰ ما لدىٰ الإسلام من أحكام في هذه القضية، كان بإمكان الولايات المتحدة الأمريكية منذ وقت مبكر أن تجنّب نفسها كثيرًا من المخازي التي لحقتها من جراء الإساءة للعبيد.

غير رجعة مع حقبة معينة في الماضي، وإنما مع نفس الظواهر البشرية باعتبارها حالات قابلة للتكرار في المستقبل.

قبل أن نختم هذه الجزئية، نتوجه إلىٰ المتحدثين عن الرق في الإسلام وفقًا لقائمة المطالبات الغربية، ونطلب منهم أن يتذكروا هذه الفقرة المعبرة للمفكر دراز:

> «وإن تعجب لشيء فاعجب لأن الذين يلصقون هذا الإتهام بالإسلام قوم يشهد تاريخهم بأنهم هم أنشأوا الرق أبيضه وأسوده؛ وإنهم هم أفشوه ونشروا وباءه في العالم من أبشع الطرق وأشنعها، من طريق الخداع والتمويه، ومن طريق الإختلاس والإغتصاب، وأنهم جاوزوا فيه الحدود، ولم يكفهم استرقاق الأفراد فعمدوا إلىٰ استرقاق الأمم والشعوب»[1].

---

(١) دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية، محمد دراز، دار القلم، ٢٠٠٣م، ص١٢٥.

صوب الحقيقة

«ونعلمُ يقينًا أن المعاند العارف مما يقِل، وإنما الأكثر مُقلّدة اعتقدوا دين آبائهم».

(علاء الدين البخاري الحنفي)[١]

«إنّ الإخلاص الصادق وشديد الولاء للحقيقة هو إخلاص ديني ويجب أن يلح إلىٰ الأبد علىٰ معنىٰ كمال الأشياء».

(جون إيلوف بودين)[٢]

«إنّ سر قوة الإسلام يكمن في نسبة الحقيقة التي يغرسها».

(ويليام سانت كلير تيسدال)[٣]

ما من إنسان إلا قد لَمَع في نفسه سؤال سعيه في هذه الحياة، إلا وقد قال لنفسه بعد غفلةٍ وتيهٍ وتَرَف: ثم ماذا؟ فإما أن يطفئ تلك الشمعة بنفخة إخلاد إلىٰ الأرض، وإما أن ينحني عليها لتنير له ما بقي من الطريق. في القرآن الكريم، يجري التأكيد علىٰ نوعين من الهداية: الهداية إلىٰ الحق والهداية لقبول الحق. بإمكاننا أن نهدي الناس إلىٰ الحقيقة، ونلفت انتباههم إليها، لكننا لا نستطيع أن نفتح قلوبهم ونضمن قرارهم النهائي، مهما بلغت حججنا في بلاغتها وإقناعها وتفسيرها لنفسها. وكما ورد في القرآن:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: ٤١].

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٤، ص٢٥.

(2) Boodin, J. (1915) The Function of Religion. The Biblical World, Vol. 46, No. 2, p. 68.

(3) The Religion of the Crescent, 1910, New York, p. 6.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [يونس: ١٠٨].

إنّ قبول حقيقة الإسلام لا يعتمد فقط علىٰ وضوح الأدلة، ولكنه يعتمد أيضًا علىٰ ما يريد الأفراد أن يصنعوه من أنفسهم ومجمل حياتهم. فأولئك الذين يقدرون قضية المعنىٰ، والصادقون في تعظيم نعمة الحياة، لن يجدوا صعوبة في فهم الغرض من الوجود:

﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢].

﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

في هذه الحياة، هناك من الباطل والغموض ما يكفي الراغبين في الكفر ليصبحوا كافرين. لكن، في الوقت نفسه، تغمر هذا العالم آيات علىٰ الحقيقة والحكمة لا تدع أحدًا لديه رغبة في الإيمان يفقد طريقه أو يعجز عن العثور علىٰ الحق. إن هذا جزء من عدالة الله الكاملة: أنّ كل شخص سيفتح عينيه علىٰ ما يناسب إرادته ويلائم موقفه. ولذلك لم يبعد ويليام جيمس كثيرًا حين اعتبر هذه المسألة بالنسبة لكل واحد منا مسألة قلب وإرادة قبل أن تكون مسألة منطق وفكر؛ يقول جيمس: «كيف يمكن للفكر المحض أن يقرر؟ إن كان قلبك لا يريد عالمًا ذا حقيقة أخلاقية، فالمؤكد أن رأسك لن يجعلك تؤمن بعالَم واحد من تلك العوالم»[1]. حقًا، سيجد من فضَّل الكفر، ﴿وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ [النجم: ٢٩]، ما يكفي من الباطل لتسويغ شكّه وتبرير خداعه لذاته. وأيضًا سيجد من فضَّل الإيمان، واستبعد العبث، وتطلع لما وراء هذه الحياة، ما يكفي من الآيات لإصابة الحق، ونيل البصيرة، والتماس اليقين. «ولأجل هذا الأصل»، يُعلّق العلامة عبد الرحمن المعلمي في فقرة مثيرة للإعجاب:

«جعل الله ﷻ أكثر حجج الحق بينة واضحة لمن يحب الحق ويحرص عليه ويؤثره علىٰ الهوىٰ بجميع

(1) James, W. (1912) The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Longmans, Green, and Co, p. 23

أنواعه؛ غير ظاهرة لمن يحب الباطل ويحرص عليه ويؤثره . . . أما لو كانت حجج الحق قاهرة لا يمكن أحدًا أن يرتاب فيها لكان إيمانه بها إيمان مُلجَأ. فلو حصل لأكفر الناس علمٌ قاهر كعلمه بأن الأربعة ضعف الاثنين، لو حصل له علم كهذا بأنه إن لم يسلم خلد في نار جهنم لأسلم رغمًا عن هواه. وليس المقصود من الدين إرغام الناس علىٰ الحق، إنما مقصوده ابتلاء ما في نفوسهم من الحب للحق أو الحب للباطل. وأنت ترىٰ دلالات القرآن كثير منها ليست بقاهرة، ومن الحكمة في ذلك: الابتلاء، فالمحب للحق تكفيه الدلالة الظاهرة، والمحب للباطل يتأول ويتعلَّل»[1].

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١][2].

مع الاقتراب من الختام، أود أن أشارك القارئ بعض التقدير للصفات التي تميز دين المستقبل. لهذا الغرض، أقتبس كلام تشارلز ويليام إليوت الذي توقع، منذ ١٩٠٩م، ببعد نظر واضح طبيعة الدين الباقي. بعد قراءة هذا الكتاب في مجمله، والنقولات المسوقة أدناه، آمل أنّ يصل الباحث الصادق إلىٰ حقيقة أنّه إن كان هناك دين واحد يتناسب تمامًا مع وصف إليوت الآتي، فإن ذلك الدين يجب أن يكون الإسلام. كتب إليوت:

«في دين المستقبل، لن يكون هناك تجسيدات للقوىٰ البدائية في الطبيعة، مثل الضوء والنار والصقيع والرياح والعواصف والزلازل، علىٰ الرغم من أن مثل هذه

---

(١) آثار عبد الرحمن بن يحيىٰ المعلّمي اليماني. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ج١٢، ص٤٥١-٤٥٢.

(٢) هنا يقول ابن قيم الجوزية: «فلو أنصف العبد ربه لاكتفىٰ بفكره في نفسه، واستدل بوجوده علىٰ جميع ما أخبرت به الرسل عن الله وأسمائه وصفاته». الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق/ محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص١٢.

التجسيدات كثيرة في الأديان البدائية والأديان الموجودة للشعوب البربرية أو شبه المتحضرة . . . وفي دين المستقبل لن توجد عبادة، صريحة أو ضمنية، للموتىٰ من الأسلاف، أو المعلمين، أو الحكام؛ ولا المزيد من الآلهة القبَلَية أو العرقية، أو الآلهة الحارسة؛ ولا ارتباط لأي إنسان، مهما كان عظيم الطابع والشخصية، بالإله الأبدي . . . إنّ دين المستقبل لن يخلد التمثيل التجسيدي العبراني للإله، تلك التصورات التي انتقلت بشكل كبير إلىٰ المسيحية المؤسسية. ولن يرىٰ دين المستقبل الإله باعتباره رجلًا عظيمًا وممجدًا، يمشي «في الجنة عند هبوب ريح النهار» »[١].

يا طالب الحقيقة! آمن برب الحقيقة ورب الحقيقة سوف يحررك، وبكلمات مايكل نوفاك:

«إنّ الشيء الوحيد الذي لا يُعدّ الإنسان الحر حرًا في فعله -إلا بالخيانة- هو الإشاحة بوجهه عن الدليل. إنّ الدليل يقيدنا، ولكنه يحررنا في الوقت ذاته من كل شيء آخر غير حقيقته . . . وعقولنا يجب أن تكون حرة من كل صورة من صور الإكراه، إلا صورة واحدة: الإكراه المفروض علىٰ العقل بفعل الأدلة. إنّ العقل الذي لا يكرهه إلا الدليل هو عقل حر؛ والعقل الذي يكرهه أي شيء غير الحقيقة هو عقل غير حر»[٢].

---

(1) Eliot, C. (1909) The Religion of the Future, The Harvard Theological Review, Vol. 2, No. 4, (Oct.), p. 389-407; published by Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School.

(2) Novak, M. (1997) Truth and Liberty: The Present Crisis in Our Culture, The Review of Politics, Vol. 59, No. 1. (Winter), p. 22.

ختامًا، أشعر أنه لا يمكن التغاضي عن معضلة قديمة ومحيرة في الفضاء الإنساني، معضلة يقررها سؤال: أيمكن للمرء أن يعرف الحق ثم يعانده ويتخطَّاه في اتجاه آخر؟ نترك الجواب لابن حزم، العالم الإسلامي المتألق من القرن الحادي عشر:

> «وأما قولهم: ومن المحال أن يبدو الحق إلىٰ الناس، فيعاندوه بلا معنىٰ، ويرضوا بالهلاك في الدنيا، والآخرة بلا معنىٰ، فقولٌ فاسدٌ؛ لأنا قد رأيناهم أتوا أشياء بدا الحق فيها إلىٰ الناس فعانده كثير منهم، وبذلوا مهجهم فيه، وكأنهم ما شاهدوا الأمر الذي ملأ الأرض من المقاتلين الذين يَعرِفُون بقلوبهم، ويقرون بألسنتهم أنهم علىٰ باطل يقتتلون. ويعترفون بأنهم بلغوا مهجهم ودماءهم وأموالهم وأديانهم ويُموّتون أولادهم ويُرمّلُون نساءهم في قتال عن سلطان غائب عن ذلك القتال، لا يرجون زيادة درهم، ولا يخاف كل امرئ منهم في ذاته تقصيرًا به لو لم يقاتل. أو لم يرو كثيرًا من الناس يأكلون أشياء يوقنون بأنهم يستضرون بها، ويكثرون شرب الخمر وهم يقرون أنها قد آذتهم، وأفسدت أمزجتهم، وأنها تؤديهم إلىٰ التلاف، وهم يقرون مع ذلك أنهم عاصون لله تعالىٰ. وكم رأينا من الموقنين بخلود العاصي في النار المحققين لذلك يقر علىٰ نفسه أنه يفعل ما يخلد به في النار»(١).

مفارقة مدهشة عبر الأزمان، والنجاة منها غير ممكنة بالاعتماد علىٰ أنفسنا. ليس هناك إلا مخرج واحد فقط: الفرار إلىٰ الله. صحيح، قد لا تكون الحقيقة جاهزة دائمًا، و«استقصاء الحقائق والعثور عليها ليس بالأمر الهين»، كما يقول

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص٨٣، دار الخانجي.

فاجنر، ولكنها «الحاجة الماسة تدفع الإنسان إلىٰ البحث، وتسهّل له سبيل الاستدلال فيصل إلىٰ الحقيقة»[1].

﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾

[النساء: ١٧٤].

---

(١) روح الاعتدال، شارل فاجنر، ترجمة/ وسيلة محمد، ٢٠١٥م،، ص٢٦.